El Descartes de John Cottingham tiene importancia en una doble vertiente. Por un lado, permite evaluar las aportaciones cartesianas desde una perspectiva actual. Es así, desde el punto de vista de la investigación, un texto de obligada lectura que llama la atención sobre los problemas de la filosofía cartesiana a partir de conceptos y tesis contemporáneos que nos son familiares. Por otra parte, se trata de un libro útil para quien se introduce en el estudio de la filosofía cartesiana; de esta manera, cumple con el cometido de ser un auxiliar importante en la enseñanza de los problemas fundamentales del cartesianismo en un lenguaje accesible que no distorsiona el contenido teórico. Al mismo tiempo, hay que reconocer el esfuerzo del profesor Cottingham por no enredar a los lectores con un discurso excesivamente técnico, no obstante lidiar con una problemática compleja como es la de René Descartes, sin duda uno de los más grandes filósofos del siglo XVII. Finalmente, sólo me resta decir que el texto permite, sin lugar a dudas, mostrar el significado de las ideas del "padre de la modernidad" para el pensamiento contemporáneo, toda vez que el autor no se limita a contextuar la vida, la obra y las ideas del filósofo francés, sino que señala qué problemas siguen siendo importantes para la discusión filosófica de hoy en conexión con el método, la teoría del conocimiento, la filosofía natural, la relación mente-cuerpo o las pasiones, entre otros temas.

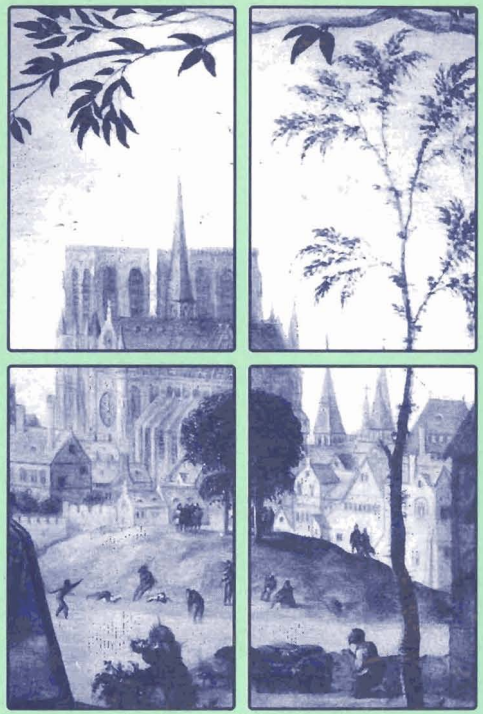
John Cottingham es profesor de filosofía en la Universidad de Reading en Inglaterra y presidente de la British Society for the History of Philosophy. Asimismo es autor con R. Stoothoff y D. Murdoch de una traducción reciente de las obras filosóficas de Descartes al inglés: *The Philosophical Writings of Descartes* (1985-1991) que cuenta con tres volúmenes. Ha publicado, además, numerosos artículos, antologías y textos sobre Descartes, el racionalismo y la filosofía moderna.

La traducción de este texto al español forma parte del proyecto de investigación "Significación de la modernidad en el pensamiento contemporáneo", de la Facultad de Filosofía y Letras apoyado por la Dirección General de Asuntos de Personal Académico de la UNAM.

Ilustración portada: *Scène galante aux portes de Paris.* (Detalle.) Pintura flamenca del s. XVI. Museo Carnavalet, París.

J. COTTINGHAM

DESCARTES



DESCARTES

J. COTTINGHAM

DESCARTES

John Cottingham

Coordinadora traducción:
Laura Benítez Grobet

Traductoras:
Laura Benítez Grobet
Zuraya Monroy Nasr
Leticia Rocha Herrera
Myriam Rudoy Callejas

Asesoría Técnica:
Alejandra Velázquez Zaragoza

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

Primera edición 1995

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Proyecto IN-601692 DGPA UNAM
Facultad de Filosofía y Letras
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.
ISBN 968-36-4072-9
Impreso y hecho en México

Este libro se terminó de imprimir en enero de 1995
en los talleres de Impresos Karmac, S. A.
Sur 120-A No. 6 Col. Cove México, D. F.
El diseño tipográfico, la formación y la corrección estuvieron
a cargo de **Eleftherotipía**
(Martín Yáñez Chirino y Rosalba Carrillo Fuentes).
Se tiraron 1,000 ejemplares impresos en papel cultural de 36 Kgs.

Índice

Prefacio 9
Abreviaturas 11

Capítulo Uno: La vida de Descartes y su época 13
La generación de Descartes: 'Ciencia' y 'Filosofía' en el siglo XVII 13
La escolástica 17
Juventud de Descartes 22
Años de madurez de Descartes: principales publicaciones 29

Capítulo Dos: El método cartesiano 43
Conocimiento e intuición 43
El papel de la duda en la filosofía de Descartes 53
Primeros Principios 61

Capítulo Tres: Del Yo a Dios y al conocimiento del mundo 79
El Argumento de la Impronta Divina 81
Coda: el argumento de la Impronta Divina, segunda versión 90
El Argumento Ontológico 93
Evitar el error 102
El círculo cartesiano 105
El papel de Dios 111

Capítulo Cuatro: El universo material 125
Nuestro conocimiento del mundo: el intelecto y los sentidos 125
Sustancia extensa 132

Ciencia, matemáticas y modelos mecánicos 138
Ciencia y religión 148

Capítulo Cinco: El hombre cartesiano 165
Hombres, máquinas y animales 165
Res cogitans 171
Dualismo cartesiano y sus problemas 181
Sensación e imaginación 185
'Trialismo' cartesiano 192

Capítulo Seis: La condición humana 205
Nuestra percepción del mundo y cómo es éste realmente 205
Ideas innatas 217
Libertad y razón 225
La buena vida 229

Apéndice: Los sueños de Descartes 243

Referencias 248

Índice analítico 252

Prefacio

Existen muchos libros valiosos sobre Descartes y una gran cantidad de interpretaciones interesantes de su pensamiento. Los fines del presente volumen son modestos: ofrecer una versión clara y directa de la filosofía cartesiana que le haga justicia a las complejidades de los argumentos implicados y al mismo tiempo intente que estas cuestiones sean razonablemente accesibles a estudiantes que se quieran acercar por primera vez al sistema cartesiano. Aunque difícil, tal tarea no me parece imposible de llevar a cabo, dado que fue la propia convicción de Descartes pensar que incluso los aspectos más 'sublimes' de su filosofía podían ser comprendidos sin conocimientos técnicos siempre que el razonamiento en cuestión se presentase de manera simple y en el orden adecuado (AT X 497; CSM II 401).[1] Creo que el que sea accesible no significa simplificar excesivamente, en verdad deseo que por lo menos algo de lo que viene después les diga alguna cosa a aquellos que tengan un conocimiento más especializado de los textos cartesianos.

Ninguna interpretación puede proclamar que esté libre de puntos de vista, pero he tratado de llamar la atención sobre el clima intelectual en el que las ideas de Descartes se formularon y de evitar la trampa de disecar sus ideas como si provinieran de una perspectiva atemporal y ahistórica. Sin embargo, tampoco me he restringido enteramente al contexto del siglo XVII porque parte de la fascinación que ejerce el trabajo de Descartes es que ilumina cuestiones filosóficas que siguen muy vivas hoy en día. Sin embargo, he tratado de evitar un acento excesivo en los problemas epistemológicos (relacionados por ejemplo con la duda cartesiana y con el 'Cogito') que han preocupado a muchos ensayistas recientes sobre

[1] Para consultar las abreviaturas usadas en este volumen, véase p. 11.

Descartes. Ninguna explicación del pensamiento cartesiano estaría completa sin un análisis adecuado de esos asuntos, pero resultaría distorsionante que se les permitiese desplazar por completo el estudio de la versión de Descartes del universo físico o sus teorías fisiológicas y psicológicas, pues además de ser de considerable interés filosófico por derecho propio, los escritos de Descartes en estas áreas son de crucial importancia para una comprensión adecuada de la perspectiva cartesiana sobre la naturaleza humana. ⟨Descartes es *par excellence* un filósofo *sistemático* y es vital ver cómo los diversos elementos de su filosofía forman un todo integral.⟩

Muchos de los argumentos cartesianos generan complejos problemas de interpretación. Aunque no he tratado de evitar las dificultades, he intentado saltar innecesarias minucias exegéticas y para evitar romper el hilo de la argumentación, he enviado a notas que aparecen al final de cada capítulo un número considerable de explicaciones y cuestiones de detalle lo mismo que referencias a algunos de los debates más técnicos provenientes de la literatura reciente. Mis propias interpretaciones provienen a veces de argumentos que aparecieron desarrollados previamente en algunos de mis artículos cuyos detalles son indicados en las mismas notas. En el capítulo cinco he hecho uso abundante del material de mi artículo: 'Cartesian Trialism' que apareció por primera vez en *Mind*, volumen XCIV, número 374 (abril de 1985) y le agradezco al editor y a quien lo publicó por otorgar el permiso para incluirlo aquí.

Pocos sistemas filosóficos han recibido un estudio tan intenso como el cartesiano y estoy muy consciente de cuánto debo a muchos intérpretes y comentadores previos. También quiero expresar mi agradecimiento a mis amigos, colegas y estudiantes de los que he aprendido mucho en las discusiones. Quiero dar las gracias especialmente a Robert Stoothoff y a Dugald Murdoch que fueron lo suficientemente gentiles para leer el manuscrito completo y quienes me hicieron muchas sugerencias y críticas extremadamente útiles. Los errores que permanecen, son por supuesto, de mi entera responsabilidad. El manuscrito fue mecanografiado por Joan Morris y le agradezco también a ella su cuidadoso y extremadamente eficiente trabajo en el procesador de palabras.

Departamento de Filosofía
Universidad de Reading

Abreviaturas

Las siguientes abreviaturas se usan en este libro:

AT *Oeuvres de Descartes.* Ed. C. Adam y P. Tannery. 12 volúmenes. (Edición revisada, París: Vrin/CNRS, 1964-76.)

CSM *The Philosophical Writings of Descartes.* Trad. J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch. 2 volúmenes. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985.)

ALQ *Descartes: Oeuvres Philosophiques.* Ed. F. Alquié. 3 volúmenes. (París: Garnier, 1963-73.)

K *Descartes: Philosophical Letters.* Trad. A. Kenny. (Oxford: Oxford University Press, 1970; reimpr. Oxford: Blackwell, 1980.)

CB *Descartes' Conversation with Burman.* Trad., introducción y comentario de J. Cottingham (Oxford: Clarendon, 1976). Todas las referencias envían a las páginas del libro, no a las secciones numeradas de esta obra.

Otros trabajos aparecen referidos en las notas a nombre del editor o del autor. Las fichas completas se encuentran en la lista de referencias en las páginas 248-251.

1

Vida y tiempos cartesianos

La generación de Descartes: 'Ciencia' y 'Filosofía' en el siglo XVII

Descartes nació en 1596, casi cien años después de que Colón descubriera América, setenta años después de que Magallanes circunnavegara la tierra y alrededor de cincuenta años después de la publicación del *De Revolutionibus Orbium Celestium*, en el cual Copérnico había propuesto que la tierra rotaba diariamente sobre su eje y giraba dando una vuelta anual alrededor de un sol central. Murió en 1650, aproximadamente cuarenta años antes de que Newton formulara las leyes de la mecánica y de la gravitación universal, cerca de cien años antes de los experimentos de Franklin sobre la electricidad y alrededor de ciento cincuenta años antes de que Francis Dalton publicara su teoría atómica de los elementos.[1] La transición de la perspectiva 'medieval' a la perspectiva 'moderna' del mundo fue un asunto que llevó mucho tiempo, gradual y extremadamente complejo, pero si se pudiera decir hoy que una generación representa el pivote de esta transición, ésta es la generación de Descartes y de sus contemporáneos.

Los avances más espectaculares al inicio del siglo XVII se dieron en el campo de la astronomía. En 1610 Galileo detectó las fases de Venus a través de su telescopio —una observación que probó ser un obstáculo insuperable para el modelo tolemaico geocentrista del universo. A principios de ese año había publicado el *Siderius Nuncius* ('El Mensajero Sideral'), que registra su descubrimiento de cuatro satélites que giran

alrededor de Júpiter, también en este caso este resultado chocaba fuertemente con la cosmología tradicional de corte aristotélico tolemaico según la cual la tierra era el punto central de todas las revoluciones celestes.[2] El año siguiente, el 6 de junio de 1611, un poema que celebraba el descubrimiento de Galileo de las lunas de Júpiter fue recitado en el colegio de La Flèche en Anjou, donde entre la concurrencia de escolapios se encontraba Descartes que contaba a la sazón con quince años. Una creencia central para Galileo, que va a tener algunos ecos en la concepción cartesiana de la ciencia, es aquella que consideraba que la matemática era la llave para captar la naturaleza de la realidad: 'el gran libro del universo no puede entenderse a menos que uno primero aprenda a entender el lenguaje y lea el alfabeto en que se escribe. Éste está escrito en el lenguaje de la matemática'.[3] Fue su habilidad matemática la que le permitió al astrónomo alemán Kepler desarrollar la teoría de que los planetas se mueven en órbitas elípticas, como opuestas a órbitas circulares; las *Tablas* de Kepler, elaboradas en 1627, aportaron los primeros procedimientos precisos para especificar las velocidades y órbitas de los movimientos planetarios. Sin embargo, además del conocimiento matemático tales avances requirieron también de otra gran arma científica, a saber, una cuidadosa colección de datos empíricos; Kepler utilizó los más de veinte años de paciente observación llevada a cabo por el astrónomo danés Tycho Brahe. El siglo XVII fue testigo de un gran avance en la creación de nuevos instrumentos tecnológicos para la observación, el telescopio es el ejemplo más importante. (Descartes mismo en uno de sus primeros ensayos publicados, la *Óptica*, dedicó un espacio considerable a los problemas del diseño de los telescopios y del tallado de lentes.) Pero además de nuevos instrumentos, en ese siglo se observó una creciente toma de conciencia de la importancia de patrones apropiados para llevar a cabo observaciones y experimentos. En 1620, Francis Bacon, otro casi contemporáneo de Descartes, publicó su *Novum Organum*, donde presentó un conjunto de preceptos para la investigación de los fenómenos naturales y de sus causas y ponía, en particular, el acento en la crucial importancia de encontrar leyes verdaderas, de buscar contraejemplos: 'al establecer cualquier axioma

verdadero, el ejemplo negativo es más poderoso (*major est vis negativae instantiae*)'.[4] El 'nuevo método' de la inducción de Bacon al presentar las técnicas de la tabulación, comparación, eliminación y exclusión, anunciaba un aprecio creciente por la importancia de la investigación empírica sistemática en la lucha por entender el universo.

El término 'revolución científica' se usa a menudo para describir la gran superación en la perspectiva humana de la que Descartes, junto con pensadores como Galileo y Bacon fue uno de los autores principales. Pero el membrete de 'científico' puede prestarse a confusiones. Primero, el término en su sentido moderno a menudo connota una visión si no antirelligiosa, por lo menos secularizada del mundo. Pero la perspectiva de los grandes innovadores del siglo XVII (a pesar de los notorios problemas de Galileo con la Inquisición) fue en muchos casos fuertemente religiosa. Uno no puede leer los escritos de Kepler, por ejemplo, sin sorprenderse del sabor devoto, casi místico de gran parte de su pensamiento. Y en el caso de Descartes, hay una insistencia en el papel absolutamente central de Dios en cualquier sistema filosófico correcto. Un segundo aspecto potencialmente equívoco del uso de palabras tales como 'ciencia' y 'científico' en relación con el siglo XVII es que sugiere un cuerpo acordado de patrones, procedimientos y prácticas en términos de las cuales las teorías se contrastan, la evidencia se evalúa y los experimentos se llevan a cabo. Sin embargo, en el siglo XVII no existía tal corpus acordado de reglas, en verdad, parte del logro de pensadores como Descartes y Bacon fue que ellos entrevieron (aunque de maneras muy diferentes) la posibilidad de desarrollar una metodología aceptada para la investigación de la verdad. En este sentido, Descartes no debería de verse tanto como uno de los inauguradores de la 'revolución científica' sino más bien como ayudando a establecer los fundamentos para la empresa que más tarde fue conocida con el nombre de 'ciencia'.

Aunque el concepto de ciencia como lo conocemos hoy en día no existía en el siglo XVII, el término latino *scientia* se encuentra frecuentemente en los escritos de Descartes y de otros ensayistas de ese periodo. Pero es equívoco traducir, como se hace a menudo, esta palabra por

'ciencia'. En el latín filosófico del siglo XVII, el significado primario de *scientia* (del latín *scire* 'conocer') es simplemente 'conocimiento' y el término afín francés *science* se usa a menudo en plural para referirse a acreditadas ramas del conocimiento, tales como la aritmética y la geometría. (Descartes mismo, como veremos, usa *scientia* para referirse a un tipo especialmente privilegiado de cognición.) El término que durante el siglo XVII está más cercano a nuestra noción de ciencia es la palabra latina *philosophia*. Cuando Descartes y sus contemporáneos buscan un término para describir a quienes tienen que ver con la investigación del mundo físico, normalmente hablan de 'filósofos' y Descartes mismo con frecuencia se refiere a sus teorías físicas sobre el universo como su 'filosofía'. Pero la palabra tiene especiales resonancias de las que es importante ser conscientes. En el prefacio de su obra magna los *Principios de la Filosofía*, Descartes hace referencia al significado griego original de 'filosofía' —que significa literalmente amor a la sabiduría; el filósofo, para Descartes, es aquél que 'estudia la sabiduría'—cuyo fin es lograr un conocimiento comprensivo de todos los aspectos de la realidad. La actividad llamada 'filosofía' incluye así, ciertamente, la totalidad de la física, la formulación y desarrollo de teorías acerca de la naturaleza de la materia; pero también contiene por un lado materias fundamentales como la metafísica y la epistemología que son características de la filosofía en el sentido académico moderno del término y, por otro lado, un detallado trabajo básico sobre un amplio conjunto de disciplinas particulares como la astronomía, anatomía, meteorología y óptica. El 'filósofo' une todos estos elementos en un todo sistemático. La palabra 'sistemático' es muy importante aquí. Descartes explica que la verdadera filosofía no es mera cuestión de acumular fragmentos de conocimiento por vía de rutas tan ordinarias y ortodoxas como la observación sensible y el conocimiento de los libros, más bien, supone 'la búsqueda de las primeras causas y los principios verdaderos que nos permiten deducir las razones para todo lo que somos capaces de conocer' (AT IXB 5; CSM I 181). De tales principios verdaderos, cree Descartes que será posible derivar un sistema totalmente incluyente de conocimiento que tendrá una especie de unidad orgánica. 'La totalidad

de la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que emergen del tronco todas las otras ciencias' (AT IXB 14; CSM I 186).[5]

La escolástica

El intento por dar una explicación sistemática y completa del universo no era, desde luego, una innovación del siglo XVII, una considerable cantidad de la filosofía clásica y medieval se había dedicado precisamente a esta tarea. A pesar de esto Descartes fue reconocido, incluso por sus contemporáneos, por abrir un camino nuevo, por proponer una filosofía que amenazaba con destruir el enfoque tradicional. Los miedos generados por la 'nueva' filosofía se encuentran vívidamente ilustrados por la condenación del sistema cartesiano que aparece a continuación y que fue dictada en 1642 por el Senado de la universidad de Utrecht donde los cursos de Regius, el discípulo de Descartes, habían generado la hostilidad de las autoridades:

> Los profesores rechazan esta nueva filosofía por tres razones. Primera, se opone a la filosofía tradicional que las universidades de todo el mundo han venido enseñando hasta ahora como la mejor y socava sus fundamentos. Segunda, aleja a la juventud de la filosofía correcta y tradicional y la previene de llegar a las cimas de la erudición, porque una vez que empieza a confiar en la nueva filosofía y en sus supuestas soluciones es incapaz de entender los términos técnicos que se usan comúnmente en los libros de los autores tradicionales y en los cursos y debates de sus profesores. Y última, numerosas opiniones falsas o absurdas, o bien se siguen de la nueva filosofía o pueden ser temerariamente deducidas por la juventud, opiniones que se encuentran en conflicto con otras disciplinas y facultades pero sobre todo con la filosofía ortodoxa (AT VII 592; CSM II 393).

La filosofía 'tradicional' a la que se hace referencia en este decreto es lo que se conoce como 'escolástica' —el sistema, derivado en última instancia de Aristóteles, que se desarrolló en el siglo XIII y continuó, de una manera o de otra, dominando gran parte del pensamiento europeo hasta el final de la edad media y durante el renacimiento. La filosofía escolástica no se estudia mucho en nuestros días y aquellos comentadores que se refieren a ella están tentados a proponer condenas indiscriminadas de aridez y trivialidad, la conocida pregunta de '¿cuántos ángeles pueden bailar en la cabeza de un alfiler?', se cita a menudo como un paradigma del tipo de pregunta que dominaba las mentes de los 'escolásticos'. Pero, este tipo de caricatura pasa por alto el alcance del pensamiento escolástico sobre una amplia variedad de importantes asuntos en la lógica, el lenguaje y la filosofía de la física. Cuando Descartes se enfrentó a los teólogos tuvo que contender con un formidable sistema filosófico de amplia sofisticación y poder.

La escolástica se formó esencialmente de la fusión de la filosofía de Aristóteles (conocido en la edad media como '*el* filósofo') y las doctrinas de la iglesia cristiana. Fue la necesidad de reconciliar las demandas de la 'fe' y la 'razón' lo que produjo las poderosas técnicas de argumentación y análisis que caracterizaron lo mejor de la filosofía escolástica. Dos de las características principales de la filosofía escolástica como se practicaba en las universidades medievales se pondrán de manifiesto aquí. La primera era la costumbre de mantener debates formales sobre temas establecidos (las *quaestiones disputatae*) y también los debates abiertos donde podía plantearse cualquier tópico (las *quaestiones quodlibetales*). Las destrezas que se necesitaban para el éxito en estas disputas eran la agilidad mental, el dominio de terminología lógica y la capacidad para presentar una barrera de sutiles distinciones y matices con objeto de defender una posición contra cargos, ya fuera de ser internamente inconsistente o de chocar contra alguna autoridad reconocida. El segundo vehículo más importante de la escolástica era el comentario crítico donde los grandes textos clásicos —principalmente los de Aristóteles— se sujetaban al más exhaustivo escrutinio. También en este caso el objeto principal consistía en resolver las contradicciones y reconciliar el texto con las escrituras y otras autoridades.

Lo que es importante para nuestros propósitos acerca de estos aspectos de la escolástica, por lo menos en la manera en que se practicaba en los primeros años del siglo XVII, era que en muchos casos la destreza en la manipulación de la jerigonza y el malabarismo de las autoridades se había vuelto un camino de extrema importancia para el desarrollo académico. El Decreto de Utrecht ilustra esto muy bien —y es doblemente censurable porque no proviene de los críticos de la escolástica sino de sus defensores. Lo que emerge primero y de manera más evidente es un incuestionable respeto por la autoridad, mostrar que una doctrina no está en armonía con aquella de los 'autores tradicionales' es suficiente para asegurar su condena sin lugar a dudas. Segundo, existe una reverencia por la terminología técnica —la queja contra Descartes no tiene nada que ver con la sustancia de sus doctrinas sino con el hecho de que no emplea los 'términos técnicos usados en los cursos y debates'.

El Decreto de Utrecht no hace una referencia directa a Aristóteles. Pero hay muchas otras fuentes que testifican la profunda reverencia con la que muchos académicos en los albores del siglo XVII tratan sus tesis. 'Aristóteles', escribió uno de los oponentes de Galileo, 'leyó más obras que días tuvo, escribió más trabajos que contó años, *natura locutus est ex ore eius* —la naturaleza misma habló por su boca'.[6] El alcance que Descartes vislumbró en sus doctrinas como un reto directo a la autoridad de '*el* filósofo' se mostrará en capítulos posteriores, pero quiero mencionar aquí dos asuntos generales. El primero tiene que ver con la lógica aristotélica y con la teoría del silogismo —ese sistema probado para establecer la validez de los argumentos que se decía, era la más importante contribución al pensamiento occidental. Se ha dicho alguna vez que el ataque de Descartes a la escolástica tuvo que ver con un rechazo de la lógica escolástica —y en verdad, Descartes mismo a menudo habla despectivamente de la 'lógica de las escuelas', contrastándola aparentemente con su propio nuevo método para enseñar la verdad:

> He observado en relación con la lógica que los silogismos y la mayoría de sus otras técnicas sirven menos para aprender cosas que

> para explicar lo que ya conocemos o... para hablar sin juicio acerca de materias de las que uno es ignorante (AT VI 17; CSM I 119).

Un análisis más cuidadoso revela, sin embargo, que Descartes no tenía objeciones al silogismo aristotélico en cuanto tal: 'yo mismo siempre he estado preparado para usar silogismos cuando la ocasión lo requiriera' (AT VII 522; CSM II 355). Lo que Descartes objetó no era la estructura lógica del razonamiento aristotélico (que después admitió podía en verdad 'aportar pruebas demostrativas sobre todos los temas') sino la manera en que los escolásticos usaban la lógica aristotélica (AT V 175; CB 46). Descartes frecuentemente usa el término 'dialéctica' para describir la lógica escolástica, y con esto se refiere no a que el razonamiento en cuestión sea necesariamente erróneo en sí mismo sino a que se emplea en el ensayo de 'argumentos de cajón' y en el intento de ganar propuestas en debate más que en un intento serio por aumentar nuestro conocimiento (AT IXB 13; CSM I 186). El razonamiento escolástico se había vuelto de hecho, un sistema bastante cerrado —un juego elaborado en el cual la habilidad de uno para ganar dependía más de una diestra manipulación de la terminología que de una amplitud mental en la búsqueda de la verdad.

Una segunda característica de la filosofía de corte aristotélico que Descartes llegó a criticar de manera creciente fue su confianza en nociones cualitativas imprecisas y a menudo mal definidas:

> La mayoría de los que aspiran a ser filósofos en las centurias recientes han seguido ciegamente a Aristóteles... o también se han sentido tan saturados con sus opiniones en su juventud que esto ha dominado su perspectiva... Por ejemplo, no hay uno solo, hasta donde yo sé, que no haya supuesto que los cuerpos terrestres tienen peso. Sin embargo, aunque la experiencia muestra con bastante claridad que los cuerpos que llamamos 'pesados' caen hacia el centro de la tierra, no sabemos por ello nada acerca de la naturaleza de lo que se denomina 'gravedad' esto es, no conocemos la causa o principio que hace que los cuerpos caigan de esa manera (AT IXB 7 y ss.; CSM I 182).

De manera muy general podemos decir que la filosofía aristotélica divide las cosas del mundo en ciertas 'clases naturales', en última instancia éstas se reducen a cuatro —tierra, fuego, aire y agua. Muchas cosas entonces pueden comportarse en la forma en que lo hacen porque pertenecen a una de estas especies o clases, así, el fuego se mueve hacia arriba y las partículas terrestres se mueven hacia abajo, porque está en la naturaleza de las materias ígnea y terrestre respectivamente hacerlo. Una crítica común a este tipo de explicación sería que es circular: decir que las partículas terrestres se mueven hacia abajo porque están compuestas de materia terrestre no es explicar nada sino simplemente redescribir el fenómeno que se pretendía explicar. Como Galileo comentó acremente, 'decir que la madera de un pino no se hunde porque lo que predomina en ella es el aire no es más que decir que no se hunde porque es menos pesada que el agua'.[7]

A pesar de tales críticas severas, este tipo de explicación gozó de amplio respeto durante un buen periodo del siglo XVII. Citada a menudo en relación con esto, se encuentra la famosa sátira de Molière sobre los 'doctores cultos' que explicaban el poder soporífero del opio refiriéndolo a su 'virtud para producir sueño';[8] y es claro por los escritos de contemporáneos de Molière como Robert Boyle que tales 'doctores cultos' no son meramente caricaturas teatrales:

> Si se les preguntara el porqué la nieve deslumbra, ellos (los escolásticos) contestarían que por la cualidad de la blancura... y si se inquiriera sobre lo que es la blancura, ellos dirían que se trata de una entidad real que calificarían como cualidad.[9]

La eliminación de las explicaciones que comprenden 'cualidades reales' fue una de las plataformas centrales del programa científico de Descartes. Pero aunque evidentemente Descartes compartió la irritación expresada primero por Galileo y luego por Boyle sobre la vacuidad y circularidad de las explicaciones que aluden a cualidades,[10] su razón principal para rechazar tales explicaciones es de un tipo bastante diferente. Su queja en contra de invocar cualidades como la 'gravedad' o la 'pesantez' tiene que

ver con la oscuridad y confusión de tales nociones, estamos incapacitados para especificar de una manera precisa exactamente qué queremos decir con ellas. Como lo dijo en otro lugar, cuando decimos que 'percibimos' tales cualidades en los objetos 'esto es realmente lo mismo que decir que percibimos algo en los objetos cuya naturaleza no conocemos' (AT VIII 34; CSM I 218). Es un requisito fundamental para Descartes que todos los términos usados en filosofía y física sean claros y transparentes, deben reflejar las percepciones claras y distintas de la mente cuando está libre de la obstrucción de las opiniones prejuiciadas y se guía sólo por la cuidadosa reflexión racional. Así, en vez de confiar, como hizo la escolástica, en un vasto corpus de doctrinas heredadas y de términos técnicos, Descartes propuso 'demoler todo y empezar de nuevo directamente desde los fundamentos', buscando simplicidad, claridad y autoevidencia (AT VII 18; CSM II 12). Veremos en capítulos posteriores, exactamente cómo este extraordinario proyecto funciona en detalle.

Juventud de Descartes

Las observaciones previas se proponen como un primer paso para situar a Descartes en el contexto filosófico y científico de su tiempo. Los lectores que se acerquen a Descartes desde diferentes antecedentes podrán encontrar útiles los siguientes acontecimientos importantes. Descartes nació cuando Shakespeare estaba casi en la cumbre de su proceso creativo, cuando él murió, Milton pronto escribiría su *Paraíso Perdido*. En Francia, los *Essais* de Montaigne se publicaron un poco antes del nacimiento de Descartes y las comedias de Molière se elaboraron en las dos décadas que siguieron a su muerte. Políticamente la vida de Descartes se desarrolló durante un periodo de grandes levantamientos. Sus trabajos principales se publicaron mientras la guerra civil asolaba Inglaterra (tenemos una carta de Descartes a la princesa Elisabeth de Bohemia, consolándola por la ejecución de su tío Carlos I de Inglaterra —carta del 22 de febrero de 1649. AT V 282; ALQ III 888). En la Europa continental, la extraordinariamente

sangrienta guerra religiosa, denominada guerra de los treinta años, se libró durante la mayor parte de la vida adulta de Descartes. En efecto, cuando era joven probó brevemente las 'guerras de Alemania' cuando se alistó por un tiempo con las fuerzas católicas. Pero, en su mayor parte Descartes permaneció independiente y separado de tales acontecimientos, fiel a su resolución de permanecer 'como un observador más que como un actor en las comedias de la vida' (AT VI 28; CSM I 125).

René Descartes nació el 31 de marzo de 1596 en La Haye, a cincuenta kilómetros al sur de Tours. La casa donde nació todavía existe en la pequeñísima y de otro modo olvidada, aldea rebautizada La Haye-Descartes en 1802 y a la que se conoce ahora simplemente como 'Descartes'.[11] La familia de Descartes era antigua y estaba bien relacionada y a lo largo de su vida Descartes (cuyos gustos de cualquier modo eran muy modestos) se encontró libre de la necesidad de trabajar para mantenerse. Su padre, Joaquín, era Consejero Parlamentario por Rennes; su madre, Jeanne, murió poco después de su nacimiento y el pequeño René fue educado por su abuela materna. Fue un niño enfermizo y él mismo escribió después que los doctores pensaron que no viviría mucho.

En 1606 fue enviado al nuevo colegio jesuita de La Flèche en Anjou que había sido fundado por Enrique IV en 1604.[12] Aunque Descartes después hizo algunas críticas al contenido del currículum, alabó el alto nivel del colegio, que rápidamente ganó reputación como 'una de las más famosas escuelas europeas' (AT VI 5; CSM I 113). Fue en La Flèche que Descartes adquirió el fluido y elegante latín en el que redactó muchos de sus trabajos filosóficos. Abandonó La Flèche probablemente en 1614 y poco después optó por el *baccalauréat* y la licenciatura en Derecho en Poitiers. A la edad de 22 años, Descartes dejó Francia y se dedicó a viajar. 'Resolví', escribió más tarde, 'no buscar otro tipo de conocimiento que el que obtuviera por mí mismo o bien en el gran libro del mundo, pasé el resto de mi juventud viajando, visitando cortes y ejércitos, mezclándome con gente de distinto temperamento y clase... probándome a mí mismo en las situaciones que la fortuna me deparó' (AT VI 9; CSM I 115).

Descartes fue primero a Holanda donde conoció a Isaac Beeckman,

quien estimuló su interés por las cuestiones filosóficas, matemáticas y científicas. El primer trabajo de Descartes, el breve *Compendium Musicae* (inédito durante su vida) lo escribió ese año, 1618, y se lo dedicó a Beeckman. En Holanda Descartes se alistó en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau, pero poco después se dirigió a Alemania y se unió a las fuerzas de Maximiliano de Baviera. En el verano de 1619 visitó Frankfurt para asistir a la coronación de Fernando II pero a su regreso a Baviera, a fines de ese año, sufrió una demora por las condiciones adversas del clima y noviembre de 1619 lo sorprende encerrado en su famosa *poêle* o 'habitación calentada por una estufa' probablemente cerca de Ulm en el Danubio:

> Mientras volvía a mi ejército, la llegada del invierno me detuvo en habitaciones donde no hallando conversación que me divirtiera y afortunadamente no teniendo tampoco preocupaciones o pasiones que me atribularan, permanecí todo el día solo y encerrado en una habitación calentada por una estufa donde me sentí totalmente libre de conversar conmigo mismo acerca de mis propios pensamientos (AT VI 11; CSM II 116).

Después de pasar un día dedicado a intensas especulaciones filosóficas, Descartes se durmió todavía en estado de gran excitación mental, tuvo entonces tres vívidos sueños que luego describió como los que le habían dado el sentido de su misión en la vida. Los sueños son narrados en detalle por su biógrafo Adrien Baillet, cuya explicación se basa probablemente en los propios cuadernos de juventud de Descartes.[13]

En el primer sueño, Descartes se sintió asaltado por fantasmas y también por un remolino que lo hizo girar y le impidió estar erguido. Refugiándose en un colegio intentó llegar a la capilla pero no lo logró a causa del viento. Después un amigo lo saludó y le comentó algo sobre un obsequio que él supuso que era 'un melón traído de un país extranjero'. Al despertar sintió un dolor muy agudo, lo que aparentemente le hizo temer que el sueño fuese el producto de un genio maligno dispuesto a engañarlo.

El temor y la consternación producida por el sueño, según Baillet, lo mantuvo despierto por dos horas. Cuando finalmente logró volver a dormirse, de inmediato le pareció escuchar un fuerte trueno y nuevamente despertó aterrorizado con la impresión de que la habitación estaba iluminada por flameantes centellas. En el tercero y último, que a diferencia de los dos anteriores es tranquilo, encontró un libro sobre su mesa que resultó ser un diccionario, 'tuvo la corazonada de que le podría ser útil'. Luego, en otro libro, una antología de poemas, encontró la oda de Ausonio que empieza con *Quod vitae sectabor iter?*(¿Qué camino seguiré en la vida?), después de lo cual un hombre apareció y mencionó otro poema que empieza con *Est et non* ('Es y no es'). De acuerdo con Baillet, Descartes comienza a darse cuenta, aunque todavía esté dormido, de que está soñando y empieza a especular sobre cómo interpretar el sueño. El diccionario, supuso, representaba todas las ciencias, mientras que la antología de poemas era 'la filosofía y la sabiduría'. Al despertar continuó interpretando los tres sueños: el poema que empieza con *Est et non* —el 'sí y no' de Pitágoras—, representaba la verdad y la falsedad de las ciencias. La oda *Quod vitae sectabor iter?* hablaba de su vida futura. El melón del primer sueño consideró que representaba los 'encantos de la soledad'.

Sea lo que sea que pensemos sobre estos curiosos detalles, el resultado de su meditación durante todo ese día y los vívidos sueños que la siguieron, convencieron a Descartes de que tenía la divina misión de descubrir un nuevo sistema filosófico e inmediatamente hizo un voto (que probablemente cumplió al año siguiente) de ir a Italia y realizar una peregrinación al santuario de la virgen de Loreto.

Una vez que renunció a la vida militar, Descartes continuó viajando por Alemania, Holanda e Italia durante los primeros años de la década de 1620. De 1625 a 1627 vivió en París, donde uno de sus amigos más cercanos fue el sacerdote franciscano Marin Mersenne (también ex alumno de La Flèche pero ocho años mayor que Descartes).[14] Cuando Descartes abandonó Francia para dirigirse a Holanda al final de esta década, Mersenne tomó en parte el papel de editor o agente de Descartes en París, tuvo una voluminosa correspondencia con Descartes sobre un amplio número de tópicos filo-

sóficos, envió sus cartas a otros estudiosos y lo ayudó en la publicación de sus trabajos, en particular las *Meditaciones*.

Al final de la década de 1620 Descartes escribió su primer gran trabajo, las *Regulae ad Directionem Ingenii* (*Reglas para la Dirección del Espíritu*). Este ambicioso texto (que nunca completó y que no se publicó durante la vida de su autor) revela bastante sobre el primer acercamiento de Descartes a su proyecto vitalicio de establecer un método universal para llegar a la verdad. Desde el principio encontramos una preocupación por un sistema unificado de investigación y por la obtención de un 'saber universal'. Caracteriza al conocimiento como la 'cognición cierta y evidente'; debemos, dice Descartes, rechazar lo que es meramente probable y 'resolver creer sólo lo que es perfectamente conocido e incapaz de ser puesto en duda' (AT X 362; CSM I 10). La principal inspiración para el modelo de conocimiento de Descartes en las *Regulae* es la matemática, en verdad mucho de lo que aparece en el libro tiene que ver con cómo solucionar problemas matemáticos con el uso de un cuidadoso sistema de símbolos que nos permita hacer clara y transparente la naturaleza y estructura precisas de cada problema.

Después de una visita exploratoria a Holanda en 1628, Descartes decide convertir a ese país en su hogar y fija allí su lugar de residencia en la primavera de 1629. Vive primero en Franeker, pero un año después se muda a Amsterdam, y luego, a los dos años, se traslada a Leiden. En total iba a cambiar de residencia más de una docena de veces durante otros tantos años: 'el lugar que habitó no fue más fijo que el de los israelitas en el desierto' cita su biógrafo Baillet. Ese deambular pudo en parte deberse al deseo de estar solo: Baillet anota que Descartes a menudo dejó a sus corresponsales en duda sobre su correcto domicilio para evitar verse invadido por visitas. Este poderoso deseo de buscar tranquilidad y soledad puede haber sido la principal razón por la que Descartes dejara, en primer lugar, Francia pero también es posible que deseara que el clima relativamente tolerante de la Holanda protestante le permitiera desarrollar sus estudios científicos y filosóficos con menor peligro de verse envuelto en disputas académicas y teológicas.

Sin embargo, al inicio de la década de 1630, Descartes era todavía

relativamente desconocido. En Holanda visitó varias universidades y conoció un conjunto de distinguidos matemáticos, filósofos y médicos. Mientras vivió en Amsterdam, en Kalverstraat (en el barrio donde se encuentran la mayoría de los carniceros), pudo realizar sus estudios anatómicos al comprar numerosos cadáveres de animales para hacer disecciones. También trabajó el álgebra, como continuación del proyecto descrito en las *Regulae* de perfeccionar una notación precisa para la solución de problemas matemáticos. Algunos de sus resultados, publicados en *La Geometría* (1637), sientan los fundamentos para lo que ahora conocemos como geometría analítica o de coordenadas. Otro tema de interés fue la óptica y durante ese periodo Descartes logró un considerable éxito al investigar los principios de la refracción, su ensayo *La Óptica* (*La Dioptrique*) también publicado en 1637, contiene una presentación medianamente fiel de lo que ahora se conoce como la ley de refracción de Snell (AT VI 101; CSM I 161).[15]

Como le es peculiar, Descartes no mantiene esta rica variedad de intereses en compartimientos separados. Desde fecha tan temprana como 1629, Descartes se había formado la idea de producir un amplio tratado que 'en lugar de explicar sólo un fenómeno' pudiera explicar 'todos los fenómenos de la naturaleza —*i.e.* de toda la física' (carta a Mersenne del 13 de noviembre de 1629; AT I 70; ALQ I 226). Hacia 1633 su trabajo estaba listo para la publicación. La primera parte titulada *Le Monde* (*El Mundo*) versaba sobre el origen y estructura del universo físico, incluía temas como el calor, la luz, el fuego y la naturaleza de las estrellas, los planetas, los cometas y la tierra; una sección del final, ahora conocida como el *Tratado del Hombre* tenía que ver con la fisiología humana.[16]

Pero en junio de 1633, Descartes tiene que detener bruscamente sus planes cuando la Inquisición en Roma proclama la formal condena de Galileo. El año anterior Galileo había publicado en Florencia sus *Diálogos sobre los dos principales sistemas del universo, el tolemaico y el copernicano* (*Dialogo sopra i due massimi systemi del mondo, ptolemaico e copernicano*). Allí se había atacado una cantidad de doctrinas aristotélicas (por ejemplo, la proposición de que los cuerpos celestes eran 'ingénitos,

incorruptibles, inalterables, invariables y eternos') y había producido un sinnúmero de argumentos y resultados observacionales encargados de mostrar la superioridad de la postura copernicana de que la tierra rota diariamente y gira anualmente alrededor del sol por sobre la perspectiva tolemaica de una tierra en el centro e inmóvil.[17] El trabajo anterior de Galileo ya había atraído una atención adversa por cuenta del Santo Oficio. Desde 1616 había condenado formalmente que defendiera la proposición de que la tierra se mueve, aunque con la salvedad de que la proposición podría emplearse únicamente 'como una hipótesis' —esto es como un artificio expositivo que no pretendía describir la verdad literal. Sin embargo en ese momento, esto es, el 22 de junio de 1633, se dio a entender que la postura heliocéntrica no podía sostenerse ni siquiera en la forma de una hipótesis.[18]

Descartes decide de inmediato abstenerse de publicar su *Mundo*. Había sido suficientemente cuidadoso en ese trabajo como para insistir en que sus propias explicaciones del origen de la tierra y del sistema solar fueran puramente 'hipotéticas': ('Mi propósito no es explicar las cosas que de hecho están en el mundo real, sino sólo construir, tal como lo deseo, un mundo que... *pudiera* crearse exactamente como yo lo imagino') (AT XI 36; CSM I 92). Pero la nueva condenación de Galileo implicaba que incluso un lenguaje tan cauto como ese no aseguraba inmunidad contra la censura eclesiástica. Descartes escribe a Mersenne al año siguiente 'debo decirle',

> que todas las cosas que expliqué en mi tratado, que incluían la doctrina del movimiento de la tierra, son tan interdependientes que es suficiente descubrir que una de ellas es falsa para saber que todos los argumentos que estoy usando son erróneos. Aunque pensé que [tales argumentos] estaban fundamentados en pruebas ciertas y evidentes, no quisiera por nada del mundo, mantenerlos contra la autoridad de la Iglesia. Aunque también podría decirse que no todo lo que deciden los inquisidores de Roma es automáticamente artículo de fe... (no estoy tan encariñado con mis propias opiniones como para querer usar tales subterfugios para continuar sosteniéndolas.) Deseo tener una vida pacífica y continuarla tal como la empecé bajo la divisa de *'Bene vixit, qui bene latuit'* (abril de 1634: AT I 285; K 25 y s.).

El apotegma latino de Ovidio (quien a su vez estaba proponiendo una máxima de Epicuro) es un desafío para la traducción, pero podría a grandes rasgos parafrasearse así: 'si puedes vivir tu vida de principio a fin sin atraer la atención adversa, entonces habrás vivido bien.'[19]

Años de madurez de Descartes: principales publicaciones

Hacia 1637 Descartes decide vencer sus escrúpulos y ofrecer al público al menos una muestra de su trabajo. El 8 de junio de ese año se publicó en Leiden un volumen anónimo que contenía en francés tres 'ensayos específicos'; el primero y el tercero eran respectivamente *La Óptica* y *La Geometría* de Descartes (mencionadas con anterioridad), el segundo era *La Meteorología* (*Les Météors*), que incorporaba materiales relativamente no controversiales de *El Mundo* que tenían que ver con fenómenos tales como las nubes, las tormentas, la nieve y el arco iris. Descartes escribió después: ('No deseo que mi nombre aparezca en la portada con objeto de hacer todo lo que pueda para protegerme de la envidia y la hostilidad, que aunque sea totalmente inmerecida, pudiera generarse como resultado de la publicación de estos ensayos específicos') (AT VII 575; CSM II 387).

Como lo muestra la correspondencia de Descartes de 1638, fueron los aspectos matemáticos de estos ensayos los que generaron el mayor revuelo; el famoso matemático Pierre Fermat formuló un amplio número de detalladas objeciones a *La Óptica* y escribió un tratado intentando superar a *La Geometría*. Sin embargo, para la posteridad la parte más importante del volumen no eran los tres ensayos específicos sino la introducción que los antecedía titulada: *Discurso del método para conducir rectamente a la razón en la búsqueda de la verdad en las ciencias (Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences).*[20]

Descartes explica a Mersenne en una carta que su propósito en el *Discurso* era 'no enseñar el método sino solamente hablar de él' y por esto escoge la designación de 'discurso' más que la de 'tratado' (carta del 27 de febrero de 1637: AT I 349; K 30). Incluso una inspección somera del trabajo revela que el *Discurso* es un texto fuertemente individual, que en verdad es totalmente distinto a un convencional tratado erudito o a un manual de filosofía. Descartes lo inicia reflexionando sobre sus años de juventud y su educación, acto seguido describe la adopción de un código moral provisional para su conducta en la vida, después de esto se dirige hacia la metafísica y después procede a cubrir una amplia gama de temas científicos relacionados con la anatomía y fisiología, finalmente habla acerca del trabajo en curso y de sus planes futuros. Pero, sobre todo, el *Discurso* aspira a presentar un método para alcanzar la verdad que evita la jerga tradicional y la sabiduría recibida. El interés de Descartes no es dirigirse a una estrecha audiencia académica sino simplemente a la persona común de 'buen sentido' —'la cosa mejor repartida que hay en el mundo' (AT VI 1; CSM I 111). La más famosa sección del trabajo, la Parte Cuarta, presenta una formulación bellamente clara y accesible del núcleo metafísico de la filosofía de Descartes e introduce el famoso pronunciamiento '*Je pense, donc je suis*' ('*Pienso, luego existo*').

De 1638 a 1640 Descartes reside principalmente en la campiña cerca de Santpoort. Desde este 'rincón de la Holanda del norte', le escribe a Mersenne el 17 de mayo de 1638, que puede proseguir sus estudios de manera mucho más efectiva que si se encontrara en París con sus 'innumerables distracciones' (AT II 152; ALQ II 68). Pero aunque gustaba de la soledad Descartes no era un ermitaño. Poco antes, mientras vivía en Amsterdam, se relacionó con su sirvienta Hélène y como resultado de esta unión tuvo una hija, Francine, que nació el 19 de julio de 1635. Sabemos que madre e hija llegaron a vivir con Descartes durante la época en que habitó en Santpoort pero se conoce poco en relación con esto o con cualesquiera otros aspectos de la vida privada de Descartes. Al parecer Descartes había planeado que su hija se educara en Francia,[21] pero la niña murió trágicamente de fiebre el 7 de septiembre de 1640. De acuerdo con

Baillet, la pérdida fue el golpe más duro en la vida de Descartes, pero las cartas que se conservan no muestran una interrupción notoria de la actividad filosófica durante el periodo de luto. Descartes escribiría más tarde que 'pocas personas están suficientemente preparadas para enfrentarse a todas las contingencias de la vida' pero que 'el principal uso de la sabiduría reside en enseñarnos a nosotros mismos a ser amos de nuestras pasiones y a controlarlas con tal maestría que los males que causan se vuelvan llevaderos' (AT XI 486 y ss; CSM I 403 y s).

El 28 de agosto de 1641, Descartes publica su obra maestra filosófica las *Meditaciones de Filosofía Primera*. Escrito en latín, el trabajo es una explicación dramática e intensa del rechazo de la mente a las opiniones preconcebidas y de su búsqueda de los fundamentos para un sistema confiable de conocimiento. Tal como el título lo sugiere, las *Meditaciones* se plantean no como exposición estática de doctrinas terminadas sino como una dinámica serie de ejercicios mentales que la mente debe seguir en su camino de la duda a la certeza. Así, Descartes insiste en que 'no obligaré a nadie a leer este libro más que a aquellos que son capaces y desean meditar seriamente conmigo' (el argumento se presenta siempre en primera persona); sólo si sigue individualmente el camino descrito, cada lector será capaz de llegar al conocimiento, primero, de su propia existencia, después de la existencia de Dios y, finalmente, de la esencia de las cosas materiales y de la naturaleza de la mente y su relación con el cuerpo (AT VII 9; CSM II 8).

La primera edición de las *Meditaciones* apareció en París, pero Descartes se mostró insatisfecho con su editor parisino Michel Soly e hizo arreglos para una segunda edición al año siguiente a cargo de la casa Elzevir en Amsterdam. Antes de su publicación Descartes circuló el manuscrito entre varios filósofos y teólogos distinguidos y elaboró detalladas respuestas a las críticas que le hicieron. Lo que dio como resultado las *Objeciones y Respuestas* (siete conjuntos en total, aunque el conjunto final apareció sólo en la edición de Amsterdam) que se publicaran junto con las *Meditaciones* en un solo volumen. Entre los autores de las *Objeciones* se encontraban el teólogo Antoine Arnauld, quien cuestionó

profundamente a Descartes sobre las implicaciones teológicas de su perspectiva, el filósofo inglés Thomas Hobbes, quien se había refugiado en Francia por razones políticas en 1640 y cuya explicación materialista de la naturaleza de la mente contrastaba profundamente con la de Descartes, y el filósofo Pierre Gassendi quien escribió la que fue virtualmente una crítica renglón por renglón de las *Meditaciones* atacando la creencia de Descartes en las ideas innatas y tomando un punto de vista fuertemente empirista sobre los orígenes del conocimiento humano. Aunque las respuestas de Descartes a sus objetores muestran a menudo cierta irritabilidad, era diestro en el debate y se sentía lo suficientemente confiado sobre la corrección de sus argumentos para haber deliberadamente buscado esta oportunidad para examinar sus ideas. 'Seré feliz', le escribió a Mersenne (quien fue el principal autor de dos conjuntos de objeciones y el responsable de recoger la mayoría de las restantes), 'si la gente realiza las objeciones más fuertes que pueda, porque espero que, en consecuencia, la verdad quedará más clara aún' (carta del 28 de enero de 1641: AT III 297; K 93). Sin embargo, Descartes se sintió extremadamente decepcionado por el tono de las Séptimas Objeciones elaboradas por el jesuita Pierre Bourdin. Había deseado un mayor apoyo de los jesuitas a su filosofía y se consternó al leer el ataque mordaz y hostil de Bourdin que se las ingeniaba con una mezcla de sarcasmo, distorsión y flagrante malinterpretación para producir la impresión de que las ideas de Descartes eran de escaso valor para una discusión seria.

Durante los primeros años de la década de 1640 Descartes siguió viviendo en Holanda, primero en el castillo de Endegeest, cerca de Leiden, luego en Egdmond op de Hoef cerca de Alkmaar. Su tiempo tuvo que ocuparlo parcialmente en polémicas no deseadas —en particular con los ataques del profesor Voetius de Utrecht. En varias publicaciones Voetius había acusado a Descartes de ser 'un extranjero y un partidario del Papa' y había comparado ominosamente sus argumentos con los de un conocido ateo que había sido quemado vivo por sus ideas al principio de ese siglo. (ALQ III 31). En 1643 Descartes publicó una larga apología en la forma de una carta abierta a Voetius (*Epistola at Voetium*). La carta habla de 'las

infames mentiras, bajos insultos y odiosas calumnias' de Voetius, invoca 'la libertad religiosa que garantizan las leyes [de Holanda]' y contrasta agudamente la propia filosofía de Descartes con las doctrinas escolásticas que pretende reemplazar:

> la filosofía contra la que usted se manifiesta con tal violencia... se dirige hacia el conocimiento de las verdades que se adquieren por medio de la luz natural y que promueven el beneficio para el género humano, en contraste con la filosofía dominante que se enseña en las escuelas y universidades que es meramente una embrollada colección de opiniones que, en su mayoría, están abiertas a la duda, como se prueba por los debates que ocasionan día tras día y que no tienen ningún beneficio práctico, como lo prueban demasiado bien siglos de experiencia (AT VIIIB 26; ALQ III 30).

El mismo año de 1643 Descartes empieza un intercambio más provechoso: su larga y célebre correspondencia con la princesa Elisabeth de Bohemia. La princesa, que sólo tenía 24 años se encontraba exiliada en Holanda donde su familia (su madre era hija de Jaime I de Inglaterra, su padre, el desdichado Federico V de Bohemia) había llegado después de la batalla de la Montaña Blanca en 1620.[22] En sus cartas, Elisabeth planteó preguntas acerca de la explicación de Descartes sobre la mente y su relación con el cuerpo que apuntaban con precisión hacia algunas de las principales dificultades de la postura cartesiana, las detalladas respuestas de Descartes son una fuente fecunda para los estudiosos de su filosofía de lo mental. La correspondencia con Elisabeth versa también sobre la relación entre la razón y las pasiones, y los pensamientos de Descartes sobre este asunto fueron después incorporados en su principal tratado fisiológico-psicológico-ético, *Las Pasiones del Alma (Les passions de l'âme)*, publicado finalmente en 1649.

Fue a la princesa Elisabeth a quien Descartes dedicó su amplia presentación del sistema científico y filosófico que publicó en latín en 1644 bajo el título de *Principia Philosophiae (Principios de la Filosofía)*.

Descartes planeó los *Principios* como un manual universitario que sería rival y eventualmente sustituiría, ese era su deseo, a los textos tradicionales basados en Aristóteles. El trabajo consta de cuatro partes, cada una de las cuales está dividida en un amplio número de secciones pequeñas o 'artículos' (son 504 en total). La primera parte expone las doctrinas metafísicas de Descartes; la segunda parte plantea los principios de la física cartesiana; la tercera parte provee de una explicación detallada, con fundamento en esos principios, de la naturaleza del universo físico, y la cuarta parte versa, de manera similar, sobre una amplia variedad de fenómenos terrestres. Otras dos partes más estaban planeadas originalmente para explicar respectivamente plantas y animales y al hombre, pero éstas nunca se terminaron. Un amplio sector de los *Principios* fue una nueva exposición del material que Descartes había escrito originalmente para su tratado inédito *El Mundo*, y como éste, los *Principios* rechazan de manera explícita muchas de las veneradas doctrinas de la escolástica. No existe, por ejemplo, distinción entre fenómenos terrestres y celestes, los mismos principios matemáticos y mecánicos que se usan para explicar lo que vemos aquí en la tierra se invocan para explicar los movimientos del sol, las estrellas y los planetas. También, la búsqueda aristotélica por 'causas finales' (explicaciones teleológicas) se estigmatizan por no tener un lugar en la física: 'cuando tenemos que habérnosla con las cosas naturales, nunca derivamos alguna explicación sobre los propósitos que Dios o la naturaleza hubieran podido contemplar cuando las crearon, pues no podemos ser tan arrogantes como para suponer que podemos compartir los planes de Dios' (AT VIII 15; CSM I 202). En cuanto a la explicación geocéntrica del sistema solar tradicional, ésta se rechaza sin más: 'la hipótesis tolemaica', observa Descartes, 'se encuentra en conflicto con muchas observaciones y es ahora comúnmente rechazada por todos los filósofos' (AT VIII 85; CSM I 250). Descartes se las ingenia, sin embargo, para sortear la peligrosa cuestión de si la tierra 'realmente' se mueve proponiendo una explicación esencialmente relativista del movimiento: decir que A se mueve y que B está en reposo es simplemente decir que hay una transferencia de materia de la vecindad de un cuerpo respecto a otro

relativa a cierto punto que es conveniente tomar como un punto de referencia fijo (AT VIII 53; CSM I 233). En este sentido, dice Descartes, no es estrictamente apropiado decir que la tierra se mueve. A pesar de esta maniobra, Descartes deja al lector sin ninguna duda sobre su compromiso con la teoría de que el sistema solar está constituido por un gigantesco 'vórtice' de veloces partículas en movimiento con el sol como centro (AT VIII 92; CSM I 253).

En 1644, año de la publicación de los *Principios*, Descartes visitó Francia (después de una ausencia de más de 15 años de su tierra natal). Entre aquellos a quienes visitó en París estaba el abate Claude Picot, un viejo amigo que se había hospedado con él en Endegeest tres años antes. Picot estaba dedicado, con la anuencia de Descartes, a la tarea de traducir al francés los *Principios*. La versión apareció finalmente en 1647 y Descartes escribió una importante introducción filosófica (la *Lettre préface à l'édition française*) para señalar su publicación. Además existe evidencia de que utilizó la oportunidad ofrecida por la edición francesa para modificar o aumentar partes de su texto latino original.[23]

Descartes también dio su aprobación a una versión francesa de las *Meditaciones* realizada por Charles-Louis d'Albert, duque de Luynes, que se publicó en 1647 junto con una versión francesa de los primeros seis conjuntos de Objeciones y Respuestas hecha por el discípulo de Descartes, Claude Clerselier. Además de recibir con beneplácito las versiones al francés de sus textos en latín, Descartes se mostró igualmente preocupado de que sus trabajos en francés fueran editados en latín y en el año de 1644 aparece la publicación, en Amsterdam, de una versión al latín del *Discurso* y los primeros dos *Ensayos* debida a Étienne de Courcelles. Tendrá que recordarse que en la Europa del siglo XVII el latín era aún la lengua principal del mundo erudito y la publicación en latín era la manera más eficiente de llegar a un público internacional.

De noviembre de 1644 hasta el verano de 1649, además de otra visita a Francia en 1647, Descartes vivió durante algunas temporadas en Egmond Binnen cerca de Alkmaar. Disfrutó de la tranquilidad del campo, siguió

una rutina simple, sostuvo una dieta cuidadosa formada básicamente de verduras cultivadas en su propia hortaliza. En abril de 1648, un joven holandés, Frans Burman, hijo de un ministro protestante, llegó a comer con Descartes y le trajo un considerable número de preguntas relacionadas con el *Discurso*, las *Meditaciones* y los *Principios*. Burman tomó notas detalladas de las respuestas de Descartes a sus preguntas y el documento resultante, la *Conversación con Burman*, arroja interesante luz sobre cómo el Descartes de 52 años veía sus logros por aquellas fechas. Aunque su discusión de tópicos relacionados con las *Meditaciones* manifiesta una continua preocupación por clarificar los fundamentos metafísicos de su sistema filosófico, Descartes muestra mayor entusiasmo cuando habla de su contribución a la física: describe su trabajo sobre los principios del movimiento celeste como 'la fuente del mayor placer cuando mira hacia atrás' (AT V 171; CB 39). También habla de su reiterado interés por la fisiología y de su proyectado tratado sobre este tema en el que ha estado trabajando durante el invierno de 1647-1648. (Este tratado quedó inconcluso y fue publicado de manera póstuma en 1664 bajo el título de *Description du corps humain*.) Otro asunto al que se alude en la entrevista es la disputa entre Descartes y su antiguo partidario Henricus Regius, que había abogado por la filosofía de Descartes en Utrecht pero por interpretaciones de sus tesis sobre la naturaleza de la mente, Descartes se había sentido obligado a desaprobar en sus *Comentarios sobre Cierto Panfleto*, que publicó hacia finales de 1647. Durante toda la entrevista con Burman, Descartes manifiesta un gran disgusto por los sofismas académicos —particularmente de tipo teológico: observa que 'los teólogos se han formado tal hábito de atribuir falsamente todo tipo de doctrinas a los teólogos de escuelas contrarias, para luego denigrar a los que se han vuelto maestros en el arte de la denigración'. Por amarga experiencia, Descartes ha aprendido que es muy fácil verse envuelto en tales batallas y muchas de las preguntas de Burman son hábilmente replicadas con la cuidadosa respuesta, 'dejemos eso para que los teólogos lo expliquen' (AT V 159 y 176; CB 21 y 47).

En febrero de 1649 Descartes recibe una invitación de la reina Cristina

de Suecia para presentarse en la corte real de Estocolmo. Descartes ha tenido correspondencia con la reina por varios años y le ha enviado una primera redacción de su texto *Las Pasiones del Alma,* ahora completo y a punto de ser publicado. La reina ha leído también los *Principios* y está lo suficientemente impresionada con el trabajo como para solicitarle que vaya a Suecia a instruirla a ella en la filosofía (AT V 290; K 246; ALQ III 897). Descartes al principio se mostró muy cauteloso respecto a aceptar. 'La experiencia me ha enseñado', le escribe a Pierre Chanut, embajador francés en la corte sueca, 'que muy pocas personas, incluso si tienen una mente excelente y un gran deseo por el conocimiento, pueden tomarse el tiempo de entrar en mis pensamientos; por lo que no tengo base para esperar mucho de una reina que tiene una infinidad de otras preocupaciones' (AT V 327; K 247). Pero después de muchas dudas y retrasos, Descartes finalmente se embarca a Suecia el primero de septiembre. Iba a ser su último viaje. Una vez instalado en Estocolmo pasa un deprimente invierno en el que se dedica a escribir una comedia pastoral y a componer versos para celebrar el cumpleaños de la reina. En enero empieza su tarea de enseñar a la reina, quien lo hace darle clases regularmente desde las cinco de la mañana. En el espacio de un mes enferma de pulmonía y muere el 11 de febrero.

A los comentadores franceses les encanta contrastar la 'calidez de Turena', la tierra natal de Descartes, con la bruma de Estocolmo donde muere.[24] Pero Descartes no era un gran amante del sol y durante sus años de residencia en el norte de Holanda, indudablemente tuvo que soportar muchos inviernos duros. Una causa un poco más convincente de su débil resistencia a la enfermedad fue el hecho de que se le obligó por orden real a interrumpir sus hábitos de dormir de toda la vida. Incluso cuando era un estudiante en La Flèche recibió un permiso especial para 'permanecer acostado' en las mañanas y cuando adulto normalmente se levantaba a las once; él a menudo dice que las horas extra en cama son un tiempo fructífero para la reflexión filosófica. No se necesita mucha imaginación para suponer el esfuerzo impuesto de tener que levantarse cuando todavía era de noche, varias veces por semana, para darle clases a la reina. Como una

premonición de que las cosas no le iban a funcionar bien en Suecia, Descartes redactó una carta un poco desesperanzada a Elisabeth poco después de su llegada a Estocolmo: 'Si mis perspectivas no resultan ser agradables para la reina', escribe, 'por lo menos tendré la satisfacción de que esto me dé la oportunidad de regresar más rápido a la soledad sin la cual no puedo, excepto con gran dificultad, hacer ningún progreso en la búsqueda de la verdad —en esa búsqueda consiste mi soberano bien en esta vida' (9 de octubre de 1649; AT V 430; ALQ III 1110).

La noción de una búsqueda solitaria de la verdad describe apropiadamente el carácter de gran parte de la vida de Descartes y en un sentido más profundo (como se verá en los capítulos que siguen) también señala el carácter de gran parte de su filosofía. Entre los textos no publicados encontrados en Estocolmo después de la muerte de Descartes había un importante diálogo inconcluso con el título muy significativo de *La Búsqueda de la Verdad por Medio de la Luz Natural*. Las oraciones con las que empieza transmiten vívidamente la naturaleza individualista del método cartesiano y también la extraordinaria ambición del programa revolucionario que él legó a la filosofía:

> Pondré a la luz las verdaderas riquezas de nuestras almas, abriendo a cada uno de nosotros los medios por los cuales podremos encontrar, dentro de nosotros mismos, sin ayuda de nadie más, todo el conocimiento que necesitamos para dirigir nuestra vida y la manera de usarlo con objeto de adquirir todos los más recónditos conocimientos que la razón humana es capaz de poseer (AT X 496; CSM II 400).

Notas

1 El viaje de Colón se realizó en 1492; la circunnavegación de Magallanes, en 1522; *De Revolutionibus* de Copérnico, apareció en 1543; los *Principia* de Newton, en 1687; los experimentos de Franklin, en 1752; la teoría de Dalton se publicó en 1808.

2 El *Siderius Nuncius* informaba también de observaciones de las montañas de la luna que estaban en contradicción con la doctrina aristotélica de la perfecta esfericidad de los cuerpos celestes.

3 Galileo Galilei *Il Saggiatore* (El Ensayador) 1623 en Galileo, VI 232. Acerca de las tesis de Descartes sobre las matemáticas en ciencia y el alcance (a menudo exagerado) en que se equiparaban con las de Galileo, véase cap. 4, *infra*.

4 Francis Bacon *Novum Organum* I 46.

5 La metáfora del árbol del conocimiento también se encuentra en Bacon, véase *de Augmentiis Scientiarum* 3 i.

6 Galileo, IV 317, el oponente en cuestión era Colón (véase Shea, 32 y ss.).

7 *Discourse on Floating Bodies* (Galileo, IV 87) *cfr.* Shea, 42.

8 Molière, *Le Malade Imaginaire* (1673) Acto III.

9 *The Origins of Forms and Qualities* (1672) 12-13 citado en Alexander, 42.

10 No es claro que todas las explicaciones cualitativas deban en última instancia ser circulares. La circularidad podría eliminarse si la cualidad invocada puede eventualmente ser explicada y analizada en términos de algunas estructuras finas o mecanismos internos que produzca los efectos observados. Esta es la dirección general que Bacon, Descartes y Boyle querían seguir.

11 Que el homenaje que se le ha rendido al filósofo es excesivo puede verse en el hecho de que la dirección oficial del lugar de nacimiento de Descartes es ahora 'Maison de Descartes, Rue Descartes, *Descartes*'. La casa en cuestión acertadamente descrita por el *syndicat local d'initiative* como *'une honnête maison burgeoise du XV-XVIe siècle'* es ahora un pequeño museo que, sin embargo, tiene poco que mostrar aparte del registro parroquial que contiene el acta de bautizo de René.

12 Se sabe que Descartes estuvo en La Flèche por ocho o nueve años, pero las fechas exactas de su ingreso y terminación son inciertas. Baillet ubica la admisión de Descartes en el año de la fundación del colegio (Baillet, I 18).

13 Baillet, I 81 y ss. Para una traducción del pasaje más pertinente, véase el Apéndice.

14 Mersenne habría terminado sus estudios en La Flèche antes de que Descartes

llegara (*cfr.* AT XII 37). Es posible, sin embargo, que la amistad entre los dos se remontara a 1614 cuando Descartes pudiera haber visitado París (ver Baillet, I 37 para esta opinión).

15 Los tres ensayos de Descartes sobre *Óptica, Meteorología* y *Geometría* y el *Discurso del Método* como prefacio, se publicaron anónimamente en 1637, aunque los *Ensayos* fueron escritos o concebidos mucho antes que el *Discurso*. Véase CSM I 109 y s.

16 Para mayores detalles véase CSM I 79 y ss.

17 El 'primer día' del diálogo ataca la dicotomía aristotélica entre cuerpos celestes y terrestres. El segundo día considera la rotación de la tierra y el tercer día su revolución anual. El cuarto día expone la teoría (incorrecta) de Galileo de que las mareas pueden ser explicadas por los movimientos diurno y anual de la tierra. Los tres personajes en el diálogo representan a (i) Galileo mismo, (ii) un partidario de la postura tradicional aristotélico-tolemaica y (iii) una inteligente persona no profesional simpatizante de la nueva perspectiva de Galileo. Es interesante destacar que el diálogo del propio Descartes, llamado *La Búsqueda de la Verdad* (escrito probablemente al principio de la década de 1640) tiene un cercano paralelo en los tres personajes que son (i) un personaje que representa al propio Descartes, (ii) un aristotélico tradicional y (iii) una inteligente persona no profesional simpatizante de la filosofía de Descartes. Descartes vio una copia de los *Diálogos* de Galileo en agosto de 1643 (se la prestó Isaac Beeckman). Ver cartas a Mersenne de abril de 1634 (AT I 285; K 25) y 14 de agosto de 1634 (AT I 303; ALQ I 501).

18 El edicto de la Inquisición indicaba que Galileo había persistido en una doctrina que era 'falsa y contraria a la sagrada escritura', 'aunque él pretendía que la había puesto en una forma hipotética' (*quamis hypotetice a se illam proponi simularet*). Esta última cláusula preocupó particularmente a Descartes. Ver las cartas citadas *supra*, nota 17, y ALQ I 497 y 501.

19 Ovidio *Tristia* III IV 25. La máxima epicúrea original λαθέ βίωσας (*lathe biosas*) significa literalmente 'se le oculta lo vivido'.

20 El título corto correcto en inglés es *Discourse on the Method*; la traducción común de 'Discourse on Method' es indefendible dado que vuelve absurdo el título. El título completo de la obra más famosa de Descartes ha tenido una desafortunada historia al aparecer mal citado, una estampilla conmemorativa emitida por el gobierno francés en 1950 para celebrar el tercer centenario de la muerte de Descartes presenta un libro titulado 'Discours *sur* la méthode'.

21 *Cfr.* Baillet, II 89 y s.

22 El príncipe protestante Federico, el elector palatino, se convirtió en rey de Bohemia en 1619 para ser pronto depuesto por las fuerzas católicas después de la Batalla de la Montaña Blanca en 1620. Aunque el relato de que Descartes estuvo presente en la batalla es infundado, es una de las ironías de la historia que él se enroló en las fuerzas católicas que derrotaron y mandaron al exilio a los padres de su futura amiga y cercana corresponsal. (Véase AT XII 609 y Baillet, I caps. 13 y 14.)

23 Para alguna evidencia sobre esto véase AT V 168 (CB 35); AT IX B *Avertissement*; CSM I 178.

24 *Cfr.* Bridoux, p. vii. En una carta a Brasset del 23 de abril de 1649, Descartes expresa ciertas reservas para ir a la tierra de 'osos, rocas y hielos'. Pero aunque se refiere, de paso, a los 'jardines de Turena' donde nació, la tierra que dice que teme abandonar no es Francia sino Holanda, 'tierra que aunque no tiene mucha miel como la que Dios prometió a los israelitas, tiene probablemente más leche' (AT V 349; ALQ III 917).

2

El método cartesiano

Conocimiento e intuición

La temprana convicción de Descartes de que estaba destinado a encontrar un nuevo sistema filosófico no provenía de la creencia de haber vislumbrado algún misterio profundo y recóndito sobre el universo. Ni (aunque no era un hombre excesivamente modesto) atribuyó su misión a dotes intelectuales únicas o sobrehumanas.[1] Su idea central era bastante simple: que la verdad, a pesar de hallarse rodeada de misterio, era de fácil acceso al intelecto humano ordinario si éste era dirigido de la manera correcta.

Esta perspectiva esencialmente optimista contrastaba fuertemente con la creencia, prevaleciente en siglo XVI y los primeros años del siglo XVII, de que la adquisición del conocimiento era una tarea profundamente difícil y complicada. La búsqueda de la verdad se veía como un intento laborioso por desentrañar poderes y fuerzas ocultas —por ejemplo, las 'virtudes' escondidas de las plantas y minerales y las influencias 'favorables' y 'desfavorables' que gobiernan los objetos y acontecimientos naturales. Los fragmentos del filósofo suizo Paracelso que aparecen a continuación (escritos en el siglo anterior a Descartes), dan alguna idea del enfoque 'mágico' del conocimiento:

> ¡Mirad la raíz del *Satyrion* ! ¿no se encuentra acaso formada como las partes privadas del varón? De la misma manera, la magia descubre y revela que puede devolver la virilidad y pasión del hombre. Y tenemos también al cardo ¿no punzan sus hojas como si fuesen

agujas? Merced a este signo, el arte de la magia descubre que no hay mejor hierba para la comezón. La raíz de *Siegewurz* se encuentra cubierta por una envoltura como si se tratara de una armadura y este es un signo mágico que muestra que cual armadura nos proporciona protección contra las armas. Y la *Syderica* que ostenta la imagen y la forma de una serpiente en cada una de sus hojas y por ello de acuerdo con la magia nos protege contra cualquier tipo de ponzoña...[2]

La razón fundamental que subyace a esta muy ingenua farmacopea es que el Creador ha provisto de ciertas claves a las propiedades ocultas de las plantas que el mago ha logrado descifrar. En el mejor de los casos el planteamiento 'mágico' se propone instruir a la humanidad descubriendo lo que se encuentra oculto.[3] Pero en el peor de los casos puede degenerar en el culto al misterio y al ocultismo por sí mismos:

El primer *arcanum* es la *prima materia*, el segundo, el *lapis philosophorum*, el tercero es el *mercurius vitae*, el cuarto la *tinctura*. El primero otorga nueva juventud, el segundo purifica, el tercero renueva, el cuarto transforma todo en un ser noble e indestructible... Pero, escribir más acerca de este misterio está prohibido...[4]

Invocar a los poderes ocultos y a virtudes supuestamente favorables o desfavorables, continuó dándose con plenitud y hasta muy entrado el siglo XVII como puede notarse en la explicación del magnetismo que aparece a continuación debida al rosacruz inglés Robert Fludd (1574-1637), quien polemizó con el amigo de Descartes, Marin Mersenne en 1620:

Dado que todo espíritu y consecuentemente también éste, el del Imán, desea alimentarse por lo que es más próximo y más afín a su naturaleza, eso cercano en naturaleza y espíritu sólo se encuentra en el hierro, acontece, por esta razón, que el espíritu bélico interno del Imán debe atraer el cuerpo del hierro hacia él, y después de manera secreta en apariencia extrae su alimento de él; pienso, por tanto, que la primera sal en el Hierro o Imán, es en parte de una naturaleza bélica, cálida y seca y en consecuencia, de una condición terrena ígnea y en parte fría y seca, facultad helada y saturnina la cual también recibe de la tierra que lo compone ser terreno y por tanto ahí concurren dos testimonios de la extraña atracción que hay en el Imán.[5]

Desde el principio Descartes se encontraba convencido de que no era necesario sobrecargar las ciencias con ocultos conjuntos de cosas, el verdadero conocimiento era abierto más que encubierto, simple más que complejo, claro y cierto más que oscuro y confuso. 'Las ciencias se encuentran en este momento enmascaradas', escribió en un cuaderno de su juventud, 'pero si les quitamos las máscaras podrán revelarse en toda su belleza' (AT X 215; CSM I 3).

El conocimiento filosófico, tal como lo concibe Descartes en sus primeros escritos, tiene tres características fundamentales que podemos clasificar como *unidad*, *pureza* y *certeza*. Al insistir en la *unidad* del conocimiento, Descartes rechazó la concepción escolástica de las ciencias como un conjunto de disciplinas separadas cada una de ellas con métodos propios y distintos niveles de precisión. La medida en la cual esta postura 'separatista' se había convertido en un afianzado dogma en los primeros años del siglo XVII puede mostrarse por la manera en la cual Galileo fue criticado por los escolásticos italianos por usar el razonamiento matemático en la ciencia natural:

Todas las ciencias y las artes tienen sus propios principios y sus propias causas por las cuales ellas demuestran las propiedades especiales de sus propios objetos. Se sigue que no está permitido usar los principios de una ciencia para probar las propiedades de otra. Por tanto, cualquiera que piense que puede probar propiedades naturales con argumentos matemáticos está simplemente loco.[6]

En lugar de esta concepción separatista que afirmaba su autoridad en Aristóteles, Descartes (estuviera consciente o no de la influencia de Platón)

se volvió a la vieja noción platónica de la filosofía como un sistema unificado.[7] Para Descartes los diversos elementos del sistema son tan coherentes y están tan interrelacionados como un conjunto de teoremas en la matemática. 'Si pudiésemos ver cómo las ciencias están eslabonadas entre sí', escribió cuando todavía tenía veintitantos años, 'veríamos que no son más difíciles de captar que las series de los números' (AT X 215; CSM I 3). 'Tengo la idea', escribió más tarde acerca de ese mismo periodo, 'de que todas las cosas que pueden ser susceptibles de conocimiento humano están interrelacionadas'; la cadena podrá ser larga pero, igual que en el caso de un argumento geométrico, cada eslabón en la cadena puede ser totalmente simple y directo (AT VI 19; CSM I 120).

En cuanto a la *pureza*, Descartes sintió que las doctrinas que prevalecían, aunque podían contener algunos elementos de verdad se encontraban contaminadas de incoherencia e imprecisión, lo que se necesitaba era un sistema que se hallara 'libre de cualquier rastro de falsedad' (AT X 364; CSM I 12). En su obra temprana más importante, las *Regulae* o *Reglas para la Dirección del Espíritu*, Descartes insiste en que algunas verdades con el grado de pureza requerido ya han sido descubiertas por la humanidad —*i.e.* aquellas de la aritmética y la geometría: 'Sólo ellas tienen que ver con un objeto tan puro y tan simple que no tienen supuestos que la experiencia pudiera volver dudosos' (AT X 365; CSM I 12). Las elevadas exigencias características de las matemáticas (en su metafísica posterior Descartes sostuvo, en realidad, haberlas superado[8]) permanecerán como una importante inspiración para una gran parte del trabajo filosófico de Descartes.

La noción de *certeza* nos conduce a lo que es probablemente el aspecto más discutido de la concepción cartesiana del conocimiento. En el uso común uno dice a menudo que 'conoce' algo sin estar seguro —por lo menos no cien por ciento seguro— de su verdad. Pero Descartes no está primariamente preocupado por la 'epistemología' en el sentido académico moderno del término —con investigar la gramática lógica de los verbos epistémicos o con descubrir los criterios tipo para las exigencias del conocimiento. Para Descartes, el filósofo es un buscador de sabiduría o

comprensión, aquel que *supra vulgus sapere cupit* —desea un nivel de conocimiento que se encuentra por encima de lo común (AT VII 32; CSM II 21). En las *Regulae* Descartes introduce el término latino *scientia* virtualmente como un término técnico para denotar el tipo de conocimiento que él está buscando. Toda *scientia*, afirma, es un 'conocimiento cierto y evidente' (Regla II: AT X 362; CSM I 10). Más adelante en el mismo pasaje, amplía lo que entiende por conocimiento cierto contrastándolo con lo que considera meramente probable. Un buen sector de la filosofía escolástica, afirma, está basado en debatir técnicas que usan 'silogismos probables', con esto parece referirse a que aunque los argumentos empleados pueden ser válidos en el sentido de que siguen aceptables patrones lógicos, las premisas iniciales de las que proceden los argumentos tienen un estatus que no es más que probable. La propuesta misma de Descartes es que en lugar de partir de las opiniones aceptadas o de conjeturas meramente probables, debemos partir de premisas cuya verdad podamos *intuir* (Regla III: AT X 366; CSM I 13).

El término 'intuir' puede confundir al lector contemporáneo y hacerlo suponer que hay implícita alguna facultad misteriosa no racional, pero lo que Descartes piensa que es la intuición es el conocimiento intelectual del tipo más simple y más directo. Para un lector educado del siglo XVII la connotación primaria del verbo latino *intuire*, que Descartes usa, debió haber sido la de un significado totalmente ordinario y literal de 'ver', 'contemplar' o 'estar atento a' que tiene el verbo en su sentido clásico. Descartes está entonces apoyándose en una comparación implícita entre la aprehensión mental y la visión ocular ordinaria. La comparación de carácter general entre entendimiento y visión tiene una larga prosapia, se halla en Platón y Plotino y juega un papel destacado en los escritos de San Agustín.[9] En Descartes no se encuentra restringido al uso de *intuire* sino que reaparece en un número diferente de formas a lo largo de sus escritos, su manifestación más señalada es el uso de frases como *lumen naturale, lumen naturae* y *lux rationis* (luz natural, luz de la naturaleza, luz de la razón) y se encuentran aquí y allá tanto en sus primeras obras como

en sus trabajos de madurez, todos estos términos los usa para describir los poderes cognoscitivos innatos de la mente.[10]

Si explicitamos la comparación entre 'intuir' mentalmente y ver con los ojos, nos percataríamos que funciona más o menos así. Nuestra visión es, sin duda, a veces borrosa o confusa, pero con buena luz cuando miramos con cuidado algo que se encuentra 'justamente ahí' frente a nosotros, tenemos un tipo de captación que parece totalmente simple y no problemática. Aquí existe una salvedad: si el objeto tiene una estructura de mucho detalle o está compuesto de elementos que no se pueden discernir claramente o, es en algún otro sentido, complejo, entonces lo que yo 'veo' puede no ser una cuestión tan directa, pero cuando el objeto en cuestión es muy simple, entonces mi visión de él —por lo menos en la medida en que concierne a mi propia captación interna— es tan directa como puede ser. Está el objeto frente a mí: veo una taza, veo una mesa, veo que el gato está sobre el tapete. La metáfora de Descartes implica que esto es así con ciertos tipos de cogniciones.[11] Como luego lo formuló: 'llamo *clara* a una percepción [mental] cuando está presente y es accesible a la mente atenta, así como decimos que vemos algo claramente cuando está presente a la mirada del ojo y la estimula con un grado suficiente de fuerza y accesibilidad' (*Principios* I, 45: AT VIII 22; CSM I 207). Aquí está la definición completa de 'intuición' tal como aparece en las *Reglas*:

> Por 'intuición' no me refiero al testimonio fluctuante de los sentidos o al juicio engañoso de la imaginación que asocia las cosas, sino a la concepción de una mente clara y atenta, que es tan sencilla y distinta que no deja lugar a dudas sobre lo que estamos entendiendo. De manera alternativa, lo que vendría a ser lo mismo, la intuición es la concepción indubitable de una mente clara y atenta que procede únicamente de la luz de la razón... De este modo cualquier persona puede intuir mentalmente que existe, que está pensando, que un triángulo está limitado por tres lados y una esfera por una superficie única (AT X 368; CSM I 14).

Esta explicación inicial del conocimiento basada en la aprehensión mental directa o intuición no se ofrece simplemente como una pieza de un análisis conceptual. Su fin es práctico: el propósito de Descartes en las *Regulae* es como el título lo sugiere, proporcionar una metodología, un conjunto de principios para guiar o regular al intelecto en su búsqueda de la verdad. Los elementos fundamentales de ese método se plantean en la Regla V:

> El método consiste enteramente en el orden y el arreglo de los objetos en los cuales debemos concentrar el ojo de nuestra mente si tratamos de descubrir una verdad. Seguiremos este método si, primero, cambiamos las proposiciones oscuras y complicadas paso a paso por unas más simples, y después empezando por la intuición de las más simples, tratar de ascender por los mismos escalones hasta llegar al conocimiento del resto (AT X 379; CSM I 20).[12]

Sin embargo, podría estar justificado preguntarse cuán útil es todo esto realmente. El mandato de comenzar por lo más simple podría ser suficientemente correcto pero hay en él una curiosa ligereza y generalidad. ¿Tenemos aquí en realidad un nuevo y estimulante método para descubrir la verdad? La impresión creciente, a medida que uno avanza en las *Regulae*, de un conjunto más bien pedestre y obvio de máximas, se refuerza cuando llegamos a la Regla VIII que nos dice que 'si en la serie de cosas que serán examinadas nos encontramos con algo que nuestro intelecto es incapaz de intuir suficientemente bien, debemos detenernos en ese punto y abstenernos de la tarea superflua de examinar los objetos restantes' (AT X 392; CSM I 28). La Regla IX nos habla de manera igualmente poco estimulante de 'concentrar el ojo de nuestra mente en los asuntos más pequeños y sencillos y detenernos en ellos lo suficiente para adquirir la costumbre de intuir la verdad de manera clara y distinta' (AT X 400; CSM I 33). El mensaje es claro: que la verdad está al alcance de nuestra comprensión si nos dirigimos hacia lo que es claro y simple y evitamos lo que es complicado y obscuro, pero, ¿cómo funciona exactamente este método en la práctica?

Descartes procede a aportar un número de ejemplos de su método en la práctica, pero en las porciones existentes en las *Regulae* éstos están confinados a lo que él llama 'problemas perfectamente comprendidos'. Éstos son, en efecto, aquellos problemas que pueden expresarse en términos de una ecuación matemática donde todo lo que se necesita para la solución ya está contenido, de alguna manera, en los datos de la misma. Ahora bien, 'reducir el problema a lo más esencial y proceder paso a paso' puede sonar como un consejo oportuno cuando trabajamos con disciplinas 'cerradas' y formales como la aritmética o el álgebra, pero al lector no le resta más que quedarse conjeturando si Descartes tiene alguna garantía para suponer que semejante procedimiento puede ser 'extendido al descubrimiento de verdades en cualquier otro campo' (AT X 374; CSM I 17).

La preocupación subyacente aquí es si el concepto de intuición tal como lo entiende Descartes tiene alguna aplicación útil fuera de la esfera de las matemáticas. Es quizá razonable decir que el intelecto sólo 've' la verdad de proposiciones matemáticas muy elementales tales como 'un triángulo tiene tres lados' dado que la 'autoevidencia' que implica parece depender directamente de las definiciones de los términos que comprende. ¿Pero tenemos en realidad 'intuiciones' correspondientes de tipo no matemático que sirvan como base para la solución de problemas filosóficos o científicos sustanciales? Parte de la respuesta aparece en la Regla XII donde Descartes introduce su doctrina de las 'naturalezas simples' —objetos que, se nos dice, el intelecto reconoce como 'autoevidentes y que no contienen falsedad alguna' (AT X 420; CSM I 45). El lenguaje que Descartes utiliza para hablar sobre sus naturalezas simples es, de acuerdo con los parámetros filosóficos actuales, de alguna forma impreciso. En ocasiones éstas aparecen como conceptos fundamentales o categorías conceptuales, en otras como 'cosas' u 'objetos' a los que se refieren estos conceptos y a a veces aparecen como proposiciones elementales o verdades. Lo que resulta claro es que Descartes divide las 'naturalezas' en tres clases principales. Primero, hay naturalezas 'intelectuales' que la mente 'reconoce mediante una especie de luz innata sin la ayuda de ninguna imagen corpórea', es el reconocimiento de esas naturalezas lo que nos hace

capaces de entender lo que es el conocimiento, o lo que serían la duda o la ignorancia, o lo que es la volición. Segundo, hay naturalezas 'corpóreas' como la forma, la extensión y el movimiento que se reconoce que 'están presentes solamente en los cuerpos'. Y, en tercer lugar, hay naturalezas 'comunes' como la duración y la existencia, que (como su nombre lo indica) pueden ser adscritas ya sea a los objetos intelectuales o a los corpóreos; las naturalezas comunes también incluyen 'nociones comunes', verdades lógicas elementales tales como 'dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí' (AT X 419-20; CSM I 44-5). Estas diversas 'naturalezas' funcionan de acuerdo con Descartes como las piezas elementales con las cuales se construye sistemáticamente todo el conocimiento: 'La totalidad del conocimiento humano consiste únicamente en que adquiramos una percepción distinta de cómo todas estas naturalezas simples contribuyen a la composición de otras cosas' (AT X 427; CSM I 49).

La doctrina de la intuición de las naturalezas simples por medio del intelecto, contiene el germen de muchos desarrollos que se encontrarán en la metafísica madura de Descartes, pero tal como se presenta aquí, esta doctrina tiene un carácter estático insatisfactorio. La mente humana, se nos dice, puede obtener un conocimiento sistemático y certero empezando con el conocimiento de lo que es autoevidente. Pero más allá de su insistencia en la simplicidad de los objetos de tal intuición primaria, no existe ningún mecanismo que se ofrezca para guiar a la mente en la dirección adecuada, ningún procedimiento para distinguir lo falso de lo verdadero, ningún sentido del movimiento, de la lucha de la mente por acercarse a la verdad. Sin embargo, diez años después, más o menos por la época en que Descartes redactó el *Discurso del Método*, éste ya había desarrollado un sentido más pleno de los elementos que están involucrados en la búsqueda del conocimiento verdadero. En la segunda parte del *Discurso*, para estar seguro de que tenemos una recapitulación de las débiles prescripciones de las *Regulae*, las comprime en cuatro reglas; la tercera regla, por ejemplo, exige que dirijamos nuestros pensamientos 'de una manera ordenada, comenzando por los objetos más simples y que conocemos de la manera más fácil con el fin de ascender poco a poco, escalón, por escalón hacia el

conocimiento de los más complejos'⟩(AT IV 18; CSM I 120). Pero en la cuarta parte del *Discurso,* lo que se nos presenta en un párrafo muy notable por su concisión es el bosquejo de una nueva aproximación filosófica mucho más dinámica. La clave de esto es lo que ha llegado a conocerse como el 'método de la duda cartesiana'; Descartes muestra cómo el rechazo sistemático de las creencias que estén sujetas aun a la duda más leve puede servir como un vehículo para el descubrimiento de un punto de partida confiable para la filosofía.[13] El célebre pasaje es digno de citarse en su totalidad:

> Dado que ahora quiero dedicarme solamente a la búsqueda de la verdad, pensé que era necesario... rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si quedaba algo que pudiera creer o podía seguir creyendo en algo que fuera totalmente indubitable.⟨Así que a causa de que nuestros sentidos algunas veces nos engañan, decidí suponer que nada es como ellos nos lo hacen imaginar. Y, ya que hay hombres que tienen errores al razonar y comenten falacias lógicas sobre las cuestiones más simples de la geometría, y porque juzgué que yo estaba sujeto a error como cualquier otra persona, rechacé por no razonables todos los argumentos que había tomado previamente como pruebas demostrativas⟩Finalmente, considerando que los más variados pensamientos que tenemos mientras estamos despiertos también pueden ocurrir cuando estamos dormidos sin ser ninguno de ellos verdaderos en ese momento, resolví suponer que todas las cosas que alguna vez habían entrado a mi mente no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero inmediatamente me di cuenta de que mientras yo estaba tratando de pensar de esta manera que todo era falso, era necesario que yo, que estaba pensando esto, fuera algo. Y observando que esta verdad 'pienso, luego existo' era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos eran incapaces de afectarla, decidí que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que estaba buscando (AT VI 32; CSM I 127).

El papel de la duda en la filosofía de Descartes

Las dudas esbozadas en el pasaje anterior se argumentan y presentan con mucho más detalle en las *Meditaciones,* publicadas cuatro años después del *Discurso.* La Primera Meditación está dedicada en su totalidad a la discusión de 'lo que puede ponerse en duda". La presentación dramática que hace Descartes de las sucesivas oleadas de duda puede dividirse por comodidad en doce fases.

1. En primer lugar, Descartes rechaza el testimonio de los sentidos: 'De tiempo en tiempo he encontrado que los sentidos engañan, y es prudente nunca confiar por completo en aquellos que nos han engañado alguna vez.'
2. Pero esta duda tiene un alcance limitado: los sentidos pueden engañarnos en lo que respecta a objetos diminutos o distantes, pero también existen algunos juicios basados en los sentidos, de los cuales parecería una locura dudar, por ejemplo, que estoy sosteniendo esta hoja de papel, o que estoy sentado frente al fuego.
3. Pero ahora surge una nueva duda: '¡Cuántas veces al dormir me convenzo de acontecimientos tan familiares —como que estoy aquí, en bata, sentado junto al fuego—, cuando en realidad estoy desnudo en mi cama!' Si es posible que yo esté soñando ahora, entonces aun esos juicios que parecen confiables como por ejemplo 'estoy sentado junto al fuego', pueden ponerse en duda.
4. Pero los sueños están, probablemente, compuestos de elementos tomados por lo común de la vida real, de la misma forma en que las pinturas de objetos imaginarios están compuestas de elementos basados en lo real. Luego entonces, el mundo debe presumiblemente contener esos mismos tipos generales de cosas como cabezas, manos y ojos.
5. Quizá, sin embargo, así como el pintor puede producir una creación totalmente imaginaria, los objetos que aparecen en mis sueños pueden ser totalmente imaginarios e irreales.

6 Así, parece que aun las composiciones más ficticias deben conformarse a ciertas categorías universales muy simples como extensión, forma, tamaño, número, lugar y tiempo; estas categorías, por lo menos, deben con seguridad ser reales.

7 A partir de esto parece que 'la aritmética, la geometría y otras materias de este tipo que se refieren sólo a las cosas más simples y generales, sin importar si existen en la naturaleza o no, contienen algo cierto e indubitable. Porque aunque esté dormido o despierto, dos más tres suman cinco y un cuadrado no tiene más que cuatro lados.'

8 Aunque ahora surge una duda todavía más preocupante, ¿no podría Dios, dado que es omnipotente, hacer que yo me equivoque cada vez que sumo dos más tres o al contar los lados del cuadrado?

9 O quizá Dios no existe. Pero en ese caso yo no fui creado por un Dios perfecto sino por una serie de acontecimientos casuales o de alguna cadena imperfecta de causas; y si mis orígenes son tan imperfectos, parece que tengo aún menos razón para confiar en que mis juicios estén libres de error.

10 La conclusión es que 'no hay una sola de mis creencias previas acerca de las cuales no sea apropiado dudar.'

11 En los pasajes finales de la Meditación, Descartes reflexiona que, sin embargo, hasta donde llega la luz de su razonamiento tiene que suspender todas sus creencias previas, lo cual es más fácil de decir que de hacer: ⟨'mis opiniones habituales siguen regresando a mi mente y a pesar de mis deseos capturan mi creencia que así parecería estar sujeta a ellas como el resultado de una prolongada permanencia y de la ley de la costumbre.'⟩

12 Como una ayuda para sostener la suspensión de su creencia, Descartes propone entonces imaginar que hay 'un genio maligno con un gran poder y astucia' que emplea 'todas sus energías para engañarlo'. Así el mundo externo en su totalidad sería una ilusión: 'el cielo, el aire, la tierra, los colores, las formas, los sonidos y todas las cosas externas serían los meros engaños de los sueños que el genio maligno ha proyectado para confundir mi credulidad.' La conclusión de la Meditación pone todo en duda. En la Segunda Meditación, la metáfora que ésta abre, la el torbellino de la duda es abrumador y no tiene fondo —hasta que Descartes logra encontrar su primer paso firme, la proposición 'yo existo'.

Casi cada fase del argumento antes descrito ha sido sometida a una crítica exhaustiva por parte de los comentadores; pero muchas de las objeciones comunes son curiosamente irrelevantes para lo que Descartes está en realidad tratando de hacer. En el caso del argumento sobre los sentidos, por ejemplo, se ha preguntado con frecuencia si es correcto rechazar completamente el testimonio de los sentidos sólo porque *algunos* datos sensoriales no son confiables; en efecto, ⟨¿no es acaso nuestra capacidad para juzgar que los sentidos a veces nos engañan totalmente dependiente del hecho de que algunas veces no nos engañan? (Por ejemplo, encuentro que esta vara dentro del agua no está realmente doblada si la sacamos y revisamos o la palpamos, los datos posteriores de los sentidos corrigen a los anteriores.)[14]⟩

Sin embargo, esta clase de objeción difícilmente afecta a Descartes, porque su razonamiento no necesita la premisa de que los sentidos siempre nos engañan. En efecto, Descartes acepta explícitamente que a pesar de la experiencia que revela que los sentidos algunas veces nos engañan, existen muchas creencias basadas en los sentidos sobre las cuales dudar parece ser totalmente irracional —por ejemplo, la creencia de que estoy sentado junto al fuego (AT VII 18; CSM II 12). Luego, en esta parte del argumento, Descartes no está interesado en impugnar todos los juicios sensoriales, sino solamente en hacer surgir la preocupación de que éstos no son siempre confiables.

Sin embargo, no hay duda de que Descartes concibe la tarea general de la Primera Meditación como la de 'apartar la mente de los sentidos' (Sinopsis: AT VII 12; CSM II 9); y su *eventual* posición filosófica sobre el papel de la percepción sensorial disminuirá severamente la importancia de los sentidos en favor del intelecto. Aun cuando (como en el caso de la vara que parece estar doblada dentro del agua) una percepción inicial errónea

es aparentemente 'corregida' por una posterior más confiable, Descartes insistió en contestar a sus críticos que 'el sentido del tacto por sí solo no basta para corregir el error visual; necesitamos además tener un grado de razón que en este caso nos diga que debemos creer más en el juicio basado en el tacto que en aquél basado en el sentido de la vista... Así, es sólo el intelecto el que corrige los errores de los sentidos' (Sextas Respuestas: AT VII 439; CSM II 296). Los sentidos sólo proveen de los datos para los juicios; la razón o el intelecto se necesitan para decidir cuándo (como a menudo sucede) los datos de los sentidos son contradictorios.[15] Vale la pena añadir que el veredicto *final* de Descartes sobre los sentidos será aún más negativo que éste, porque más tarde argumentará que incluso bajo condiciones óptimas, cuando los sentidos realizan su tarea de manera apropiada y están en un perfecto orden de funcionamiento, continúan siendo en muchos casos un instrumento confuso y poco digno de confianza para establecer la naturaleza del mundo externo. Pero esto nos lleva más allá de las dudas de la Primera Meditación hacia la teoría general cartesiana del mundo material, misma que se examinará más tarde.[16]

El segundo argumento importante de la primera Meditación, el llamado 'argumento del sueño', también ha provocado críticas considerables. Algunos filósofos han tratado de negar el que la suposición de que yo estoy soñando tenga algún sentido; porque mi propia capacidad para sostener dudas autoconscientes sobre si estoy soñando implica así la objeción de que no estoy dormido sino despierto. Así, de acuerdo con Norman Malcolm, 'si una persona afirma, duda, piensa o se pregunta si está profundamente dormida, entonces no está profundamente dormida... Si una persona se encuentra en *cualquier* estado de conciencia se sigue que no está profundamente dormida'.[17] Esta objeción puede descartarse muy rápidamente. Los sueños se producen y el que los describamos no evita el hecho de que éstos envuelvan experiencias mentales que ocurren durante el sueño. Es más, la ciencia moderna ha sido capaz de proporcionar detalles considerables acerca de la frecuencia, la duración y los acontecimientos fisiológicos ligados a esas experiencias. Un fenómeno ahora bien comprobado es el 'falso despertar' donde el sujeto que sueña supone que ha

despertado y que ha comenzado su día (por ejemplo que está vestido y listo para ir a trabajar) cuando, en realidad, sigue dormido en la cama. Esto respalda extraordinariamente el argumento de Descartes que afirma que uno puede creerse a sí mismo en realidad haciendo algo (por ejemplo sentado frente al fuego) cuando, de hecho se está dormido (y sólo soñando que uno está haciéndolo). Con respecto a la posibilidad de 'afirmar, dudar, pensar y cuestionar mientras se está dormido', en los años recientes han salido a la luz evidencias considerables sobre el curioso fenómeno del 'sueño lúcido', donde alguna parte de la conciencia del que duerme puede ser alertada por algún elemento extraño o incongruente de su experiencia onírica, y el sujeto puede comenzar, mientras todavía permanece dormido, a tener dudas sobre si está despierto o no. Algunos sujetos en laboratorios de sueño han sido capaces de señalar a los científicos que realizan el experimento, mediante el uso de un patrón distintivo de movimientos oculares previamente acordado, el comienzo de este estado de sueño lúcido; notablemente, éstos son capaces de producir tal clase de señales cuando, desde un punto de vista fisiológico, están profundamente dormidos.[18] Por supuesto, la gente varía ampliamente en cuanto a la vivacidad y la coherencia de sus sueños y sólo una minoría, al parecer, tiene sueños lúcidos (el mismo Descartes pudo tener alguno de esa naturaleza).[19] Pero lo que estos casos demuestran es que es posible tener una experiencia onírica que incluya la experiencia de dudar si se está despierto o no. De esto se sigue que el hecho de que una persona tenga la experiencia de dudar sobre si está despierta o no, no es garantía de que, en efecto, esté despierta.

Otros críticos del argumento del sueño se han manifestado en contra de la insistencia de Descartes en el sentido de que 'no hay nunca signos seguros mediante los cuales estar despierto pueda distinguirse de estar dormido' (AT VII 19; CSM II 13). El filósofo oxoniense J. L. Austin reportó que hay por lo menos 50 signos de esa clase.[20] Pero una vez más esta crítica difícilmente toca la verdadera posición de Descartes. Porque Descartes mismo admite (más tarde en la Sexta Meditación) que hay muchas pruebas que son útiles para propósitos prácticos para distinguir el soñar del estar despierto (AT VII 89; CSM II 61). Desde el punto de vista de la Primera

Meditación, sin embargo, donde sostiene la posición de que no estamos autorizados para confiar en nada que no sea absolutamente cierto e indubitable, los criterios ordinarios simplemente no funcionan. No pueden proporcionar una garantía indubitable. Aunque Descartes mismo no avanza más en este sentido, hay una objeción general a cualquier prueba P que supuestamente garantice que estoy despierto (por ejemplo pincharme y ver si me duele o no), a saber, que siempre puede concebirse que yo puedo soñar también, que la prueba P se cumple; de aquí se sigue que, en vista de que el individuo que duda está implicado, la experiencia subjetiva de realizar la prueba y encontrar que se cumple no es suficiente para descartar la duda.[21]

Quizá el argumento más sorprendente y dramático para inducir a la duda que se introduce en la Primera Meditación es la suposición del genio maligno que conduce al engaño universal. Esto ha levantado polémica en la crítica filosófica que se ha quejado de que la suposición es vacía: si las acciones del genio no se pueden detectar, si todos los datos sensoriales que produce mi mente son idénticos a aquéllos producidos por el mundo real, ¿hay realmente algún contenido en la sugerencia de que 'la tierra, el cielo y todas las cosas externas' son meras ilusiones que él ha planeado para engañar mi juicio?[22] Pero las cuestiones a largo plazo sobre la verificabilidad o contenido fáctico de la hipótesis del genio son, en un sentido, irrelevantes para la perspectiva de la Primera Meditación que ha sido 'temporalmente fijada' —que está ligada esencialmente al aquí y al ahora. El 'escenario' de Descartes se limita a la primera persona, a las reflexiones del tiempo presente del hombre solitario que duda. Desde mi perspectiva, de dubitador solitario, todo lo que está disponible para mí aquí y ahora es una colección de sensaciones subjetivas, impresiones y recuerdos. Es cierto, mi memoria puede decirme que esta silla, esta habitación o esta casa estaban aquí ayer o la semana pasada, o el año pasado; pero si el genio está trabajando entonces es posible que 'mi memoria me diga mentiras, y que ninguna de las cosas que me informa haya existido jamás' (AT VII 24; CSM II 16). La introducción del genio es una forma dramática de señalar que, desde el punto de vista subjetivo, no tengo garantía, aquí y ahora, de que

mi experiencia presente sea algo más que un conjunto de quimeras fugaces e insustanciales, sin base en una realidad estable y permanente.[23]

Todas las dudas discutidas hasta aquí se relacionan de una manera u otra con el conocimiento de la naturaleza o existencia del mundo material. Y este es ciertamente el énfasis primario de Descartes en la Primera Meditación, como él lo describe en su sinopsis, provee 'posibles razones para la duda sobre todas las cosas, *especialmente sobre las cosas materiales*' (AT VII 12; CSM II 9). Pero en el curso de la Meditación menciona otro tipo de duda totalmente distinto —una duda que concierne a mi conocimiento de las matemáticas— un asunto que trata solamente en términos muy simples y generales 'sin molestarse en pensar si aquéllas existen o no en el mundo'. Las verdades matemáticas parecen sobrevivir a las dudas que despertó el argumento del sueño, porque 'aunque esté dormido o despierto dos y tres suman cinco, y un cuadrado no tiene más de cuatro lados' (AT VII 20; CSM II 14).[24] Descartes continúa y sugiere, sin embargo, que aunque las verdades matemáticas son inmunes a las dudas sobre la existencia de los objetos externos, puede todavía quedar espacio para el error en mi intui-ción de tales verdades.' ¿No es posible que pudiera estar obligado a 'equivocarme cada vez que sumo dos y tres o cuando cuento los lados de un cuadrado, o aun en un asunto más simple, si esto es imaginable'? La aparente posibilidad de dudar aun de las verdades más elementales de las matemáticas da lugar a un conjunto de nuevas y fascinantes dificultades; pero a causa de que los problemas envueltos afectan todo el estatus del razonamiento cartesiano en las *Meditaciones*, será mejor posponer la discusión de esas dificultades hasta que procedamos a evaluar la estructura general del sistema de Descartes en el capítulo 3.[25]

Al llegar a este punto será útil detenernos y reflexionar sobre los propósitos de Descartes al construir el complejo arsenal de dudas que encontramos en el *Discurso* y de manera más elaborada en las *Meditaciones*. Particularmente en este último trabajo, la manera dramática en que Descartes presenta las dudas es muy original, pero los argumentos mismos están lejos de ser novedosos. Hay una larga historia de argumentos y contra argumentos referentes a la confianza en los sentidos y la distinción entre

la experiencia de la vigilia y la del sueño que se remonta a Platón —y es tan importante que Thomas Hobbes, autor de la Tercera Serie de Objeciones a las *Meditaciones*, lamentaba que Descartes hubiese hecho poca justicia al omitir este 'antiguo material' (AT VII 171; CSM II 121). El escenario del genio maligno puede haber sido nuevo pero varias formas de escepticismo extremo o pirrónico se habían debatido en las postrimerías del siglo XVI (por ejemplo en Montaigne), y sabemos que algunas variedades de tal escepticismo seguían estando en boga cuando Descartes escribió las *Meditaciones*.[26]

Las intenciones de Descartes al presentar esos argumentos fueron con frecuencia mal entendidas, algunas veces de manera deliberada y maliciosa. Sus enemigos fueron lejos hasta el grado de acusarlo de haber alentado la causa del ateísmo al despertar dudas exageradas (por ejemplo al suspender incluso su creencia en Dios en la Primera Meditación); Descartes respondió que acusarlo de apoyar a los escépticos era tan absurdo como acusar a un doctor de fomentar la enfermedad: la enfermedad ha de describirse para curarse (AT VII 574; CSM II 387). Pero en su deseo de evitar la difamación de ser acusado de escéptico, Descartes va, a veces, un poco más lejos en la postura contraria al presentarse a sí mismo como el principal antiescéptico. Cuando acicateado, más allá de lo tolerable, por las interpretaciones mal intencionadas de Pierre Bourdin, autor de las Séptimas Objeciones, Descartes replicó describiéndose a sí mismo como 'el primer filósofo en derribar las dudas de los escépticos' (AT VII 550; CSM II 376). Sin embargo, de hecho el verdadero propósito de Descartes no era contribuir a los debates filosóficos sobre el escepticismo. Subrayó varias veces que había un sentido en el cual las dudas que él despertaba no estaban propuestas con seriedad, eran expedientes temporales 'hiperbólicos' y 'exagerados' que podían descartarse sin problema (AT VII 89; CSM II 61). Pero de la misma manera, muchos de los contraargumentos utilizados más tarde para mitigar las dudas en las *Meditaciones* fueron considerados por Descartes como superfluos en algún sentido: 'la cuestión de mis argumentos no es, desde mi perspectiva, que prueben lo que establecen, es decir, que hay realmente un mundo y que los seres humanos tienen cuerpos y demás.

Dado que ninguna persona sana ha dudado seriamente de esas cosas' (Sinopsis: AT VII 16; CSM I 11). El asunto crucial sobre la 'duda cartesiana' es que ésta es esencialmente un medio para un fin; es un mecanismo para la producción de primeros principios. Sólo llevando la duda hasta sus límites podemos descubrir aquello de lo que no es posible dudar y al encontrar lo que sobrevive aun a las dudas más extremas y exageradas, podemos establecer fundamentos para la filosofía que serán totalmente firmes. Lo central de todo este ejercicio es la búsqueda de primeros principios como lo aclara Descartes al inicio de las *Meditaciones*: 'me di cuenta de que era necesario, alguna vez en el transcurso de mi vida, demoler todo completamente y empezar de nuevo desde los fundamentos si quería establecer cualquier cosa en las ciencias que fuera estable y duradera' (AT VII 17; CSM II 12). ¿Pero cómo puede probarse que los fundamentos son seguros? 'Esto se demuestra', escribió más tarde Descartes, 'por la manera mediante la cual los descubrí, a saber, rechazando todo aquello en que yo pudiera descubrir la más mínima ocasión para dudar; porque es cierto que los principios que era imposible rechazar de esta manera al considerarlos atentamente, son los más claros y los más evidentes que la mente humana puede conocer' (Prefacio a *Principios*: AT IXB 9; CSM I 183).

Primeros Principios

Probablemente el hecho más conocido de la filosofía de Descartes es que su punto de partida es la afirmación: 'Pienso, luego existo'. La famosa frase aparece primero en su forma francesa *je pense, donc je suis*, en el *Discurso del Método* (véase el pasaje citado *supra*, p. 52); unos cuantos años más tarde la formulación latina todavía más conocida: *cogito ergo sum*, aparece en los *Principios de la Filosofía* y en la traducción latina del *Discurso* (ambos publicados en 1644). Pero la propuesta que ilumina mejor el pensamiento de Descartes y que descubre su primer paso firme aparece en las *Meditaciones* de 1641.

> Me he convencido a mí mismo de que no hay absolutamente en el mundo, ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos. ¿Se sigue de aquí que no existo? No: si lograba convencerme a mí mismo de algo entonces ciertamente existía. Pero hay un engañador de supremo poder y astucia que de manera deliberada y constante está engañándome. En ese caso, si me engaña, también existo indubitablemente; y déjenle engañarme tanto como pueda, nunca llegará a convencerme de que no soy nada mientras yo piense que soy algo. Así... debo concluir finalmente que esta proposición, *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncie o conciba en mi mente (AT VII 25; CMS II 17).

Se notará que la famosa frase canónica *cogito ergo sum*, 'pienso, luego existo' no aparece aquí; lo que se subraya es mi conocimiento de la proposición simple y llana '*yo existo*'. Pero la conexión con el pensamiento se hace visible, sin dificultad: lo que garantiza la certeza de 'yo existo' es, sugiere Descartes, un proceso de pensamiento; la proposición 'yo existo' es verdadera *siempre que es concebida en la mente*.

Si reflexionamos sobre la frase recién citada quedará claro que la traducción inglesa correcta de *cogito/je pense* cuando estas palabras aparecen en el análisis cartesiano de la certeza de su existencia, debe emplear el llamado presente continuo —'yo estoy pensando'— en vez del presente simple 'yo pienso'. Porque lo que me da la certeza de mi existencia no es un hecho estático o atemporal sobre mí, que yo soy alguien que piensa, más bien es el hecho de que en este momento estoy ocupado en estar pensando. Y mientras continúe ocupado en esta tarea mi existencia está garantizada. Como Descartes afirma más tarde en la Segunda Meditación, 'yo soy, yo existo —eso es cierto pero ¿por cuánto tiempo? Mientras esté pensando' (AT VII 27; CMS II 18).

Como también lo dice en otra parte, 'es una contradicción suponer que lo que piensa, *en el momento mismo en que está pensando*, no existe' (Principios I 7: AT VIII 7; CSM I 195).

Esta naturaleza 'temporal' de la garantía de mi propia existencia

explica mucho de la propia estructura de 'el Cogito' (como se le llama comúnmente al argumento de Descartes hoy en día).[27] Muchos lógicos están acostumbrados a pensar en la validez predominantemente, en términos de proposiciones atemporales, sin tomar en cuenta los tiempos verbales y muchos comentadores —lo mismo contemporáneos de Descartes que los críticos actuales— se las han ingeniado fundamentalmente para distorsionar el argumento de Descartes tratando de construirlo empleando herramientas formales, como ejemplo de una estructura formal válida y atemporal. Así Frans Burman, quien entrevistó a Descartes en 1648, era experto en la cuestión de si el Cogito era silogístico —esto es, si el razonamiento ejemplificaba el patrón aristotélico estándar, la tríada de una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión, de la forma que sigue:

(i)	Aquello que está pensando existe	(mayor)
(ii)	Yo estoy pensando	(menor)
por tanto:		
(iii)	Yo existo	(conclusión)

Pero Descartes había aclarado en su réplica a la Segunda Serie de Objeciones que esto no era lo que él tenía en mente:

> Cuando alguien dice 'estoy pensando, por lo tanto yo soy o yo existo', no deduce la existencia del pensamiento por medio de un silogismo sino que lo reconoce como algo evidente por sí mismo, gracias a una intuición simple de la mente. Esto es claro por el hecho de que si él lo dedujera mediante un silogismo necesitaría tener un conocimiento previo de la premisa mayor 'todo aquello que está pensando es o existe'; más bien, de hecho aprende experimentando en su propio caso que es imposible que él pueda estar pensando sin existir. Está en la naturaleza de la mente construir proposiciones generales basadas en nuestro conocimiento de proposiciones particulares (AT VII 140; CSM II 100).

En sus comentarios a Burman, Descartes abunda en esto. Es posible, admite, ver una premisa mayor como 'presupuesta implícitamente' cuando llego al conocimiento de mi propia existencia. Pero el que medita no está ciertamente en forma explícita enterado de tal premisa. Cuando infiero mi propia existencia, dice Descartes 'atiendo solamente a lo que experimento en mí mismo —por ejemplo *estoy pensando por lo tanto existo*. Yo no presto atención de la misma manera a la noción general *aquello que está pensando existe*' (AT V 147; CB 4).

El mensaje es claro: en lo que concierne al individuo que medita, llegar al conocimiento de la propia existencia es cuestión de reconocer un hecho particular que es verdadero para el caso de uno; no hay necesidad para quien medita de construir ningún silogismo formal. (Está claro que esto no explica *cómo* garantizar la certeza del desarrollo del pensamiento del que medita; esto se examinará después.)

Algunos comentaristas actuales han sugerido que la validez del Cogito depende de una premisa oculta aún de mayor generalidad que 'lo que sea que está pensando existe' —esto es el principio de que aquello que tiene atributos debe existir. Desde este punto de vista, el argumento del Cogito puede formalizarse de la siguiente manera:

(i)	$(x)(F)(Fx \rightarrow (\exists y)(x = y))$	Aproximadamente: si algo tiene un atributo, entonces el sujeto del atributo existe.
(ii)	Fa	Tengo el atributo del pensamiento.

Por tanto,

(iii)	$(\exists y)(a = y)$	Yo existo.

Es verdadero de manera innegable que Descartes declara en alguna parte su fidelidad al principio de la lógica clásica: *Nihili nulla sunt attributa* —'La nada no tiene atributos' (AT VIII 8; CSM I 196). Por eso él estaría de acuerdo en que no puede haber atributos o propiedades 'flotantes'; una

propiedad no puede pertenecer a la nada sino más bien debe estar asignada a un sujeto. Pero es en gran medida poco plausible suponer que Descartes está limitado a este principio cuando infiere su propia existencia en la Segunda Meditación. Porque él explícitamente afirma más tarde en las *Meditaciones*, que hay objetos (por ejemplo triángulos) a los cuales podemos asignar propiedades *sin comprometernos con su existencia real* (AT VII 64; CSM II 45). Así la máxima 'La nada no tiene atributos' no implica que toda atribución de propiedad presupone un verdadero sujeto existente; todo lo que implica es que las propiedades deben pertenecer a sujetos de algún tipo —aunque éstos pueden ser triángulos o unicornios que tal vez están lejos de tener una existencia real.

Entonces, hay buenas razones para suponer que Descartes habría rechazado una interpretación 'formalizada' del Cogito del tipo de la que acabamos de discutir. Y aun en el caso de la interpretación silogística, donde parece conceder que el Cogito *podría* representarse en términos de algún patrón silogístico formal, parece querer decir que semejante manera de formularlo es una distorsión de la forma en la que el que medita llega realmente al conocimiento de su existencia.

Pero este énfasis en la particularidad del conocimiento del que medita sobre su propia existencia, deja todavía algunas preguntas sin respuesta. La aproximación formal, sea cual sea su falla, por lo menos trata de dar cuenta de cómo la conclusión 'yo existo' adquiere validez. Y si la aproximación formal se rechaza como una distorsión de las intenciones de Descartes, entonces habrá que hacer un trabajo para mostrar exactamente cómo Descartes tiene derecho a mantener que el enunciado: 'estoy pensando luego existo' posee especial certeza y autoevidencia.

La característica más sorprendente de las explicaciones que el mismo Descartes da del argumento del Cogito es que la certeza que éste implica procede del hecho de que aquel que medita ha llevado su duda hasta el límite. La última oleada de duda en la Primera Meditación implicaba la exagerada hipótesis del genio maligno que induce al engaño universal: cualquiera de mis creencias puede ser falsa porque el genio maligno podría estar engañándome. Pero si yo dudo, si estoy tomando en cuenta la

posibilidad de que podría ser engañado, entonces el mismo hecho de que yo esté teniendo la duda demuestra que yo debo existir. Tal como lo afirma Descartes en su dramático diálogo *La Búsqueda de la Verdad* que escribió probablemente en la misma época que las *Meditaciones*: 'Existes y tú sabes que existes, y lo sabes porque estás dudando' (AT X 515; CSM II 410). La afirmación se refuerza más tarde de la manera que sigue:

> Si es verdad que yo estoy dudando (no puedo dudar de eso) es igualmente verdadero que estoy pensando porque ¿qué es dudar sino pensar en alguna forma?... Yo existo y conozco ese hecho porque estoy dudando *i.e.* porque estoy pensando (AT X 521; CSM II 415).

El asunto decisivo aquí es que *dudar es un caso especial del pensamiento*. Así la proposición 'estoy pensando' es indubitable en una forma muy especial: dudándola se confirma su verdad. Esta característica especial explica la frecuente insistencia de Descartes en que otras premisas no funcionarán para derivar la conclusión 'yo existo'. Yo no puedo decir 'estoy respirando por lo tanto existo' o 'estoy caminando por lo tanto existo' desde el momento en que es posible dudar de las premisas implicadas. (Puedo estar soñando, en cuyo caso no estoy caminando, sino reposando en la cama; puedo no tener un cuerpo, y en este caso 'estoy respirando' sería falso.) Pero no sólo las premisas que impliquen al cuerpo son sospechosas, aun una premisa mental como 'estoy queriendo' o 'estoy teniendo esperanza' no tienen, al parecer, la clase requerida de indubitabilidad. 'Yo dudo de que yo esté teniendo esperanza' no es indubitable en el sentido relevante: dudar de que se esté teniendo esperanza no implica que uno esté teniendo esperanza puesto que dudar no es un caso de tener esperanza. Sólo una premisa que se refiera a un acto de *pensamiento*, construida casi exactamente como una pieza de 'cogitación' tendrá la propiedad de ver confirmada su verdad por el mero acto de dudarla. La validez del argumento del Cogito puede defenderse de la manera que sigue. Primero, la premisa 'yo estoy pensando' tiene un tipo especial de indubitabilidad de acuerdo con lo anterior. Segundo, puesto que yo estoy

indubitablemente consciente de que estoy pensando en este momento, se sigue de ahí necesariamente mi propia existencia. Mientras esté verdaderamente comprometido con esta actividad, no cabe la posibilidad de que yo no exista.

En la interpretación previa del *cogito ergo sum*, que podría denominarse 'estrecha' o 'restringida', la premisa del argumento debe ser construida refiriéndose a un acto 'cogitativo' —un acto de un tipo intelectual específico. *Volo ergo sum* ('quiero, luego soy') o *sentio ergo sum* ('estoy teniendo una sensación, luego soy') no sirven puesto que 'yo dudo que yo esté queriendo' no implica 'yo estoy queriendo' y 'yo dudo que yo esté teniendo una sensación' no implica 'yo estoy sintiendo', ninguno de estos actos ajenos al intelecto tiene la clase correcta de indubitabilidad. Muchos comentadores, sin embargo, sostienen una interpretación más amplia del argumento de acuerdo con la cual cualquier acto mental funcionaría como premisa del Cogito. En apoyo a la interpretación amplia está el hecho de que Descartes define frecuentemente el concepto de 'pensamiento' (del latín *cogitatio* y del francés *pensée*) de una manera amplia, tan amplia como para incluir dentro de su perspectiva todos los actos conscientes. En la definición formal que proporciona en las Segundas Réplicas dice: 'Uso el término *pensamiento* para incluir todo lo que está dentro de nosotros de forma tal que somos conscientes de ello inmediatamente. De este modo todas las operaciones de la voluntad, el intelecto, la imaginación y los sentidos son pensamientos' (AT VII 160; CSM II 113). Y más contundentemente en los *Principios*, Descartes parece comprometerse específicamente al decir que cualquier acto mental podrá servir como premisa para el Cogito.

> Por el término *pensamiento*, entiendo todo aquello de lo que estamos conscientes que ocurre dentro de nosotros en la medida en que lo advirtamos. Por lo tanto, el pensamiento tiene que ser identificado aquí no meramente con entender, querer e imaginar, sino también con la conciencia o percepción sensorial porque si afirmo 'yo estoy viendo' o 'yo estoy caminando, luego existo' y tomo esto como una

> aplicación [no a las actividades corporales sino] al sentido real de darse cuenta de que se está viendo o caminando, entonces la conclusión es totalmente cierta desde el momento en que se remite a la mente, que es la que tiene la sensación de que está viendo o caminando (*Principios* I, 9: AT VIII 7; CSM I 195).

En la interpretación más amplia, lo que garantiza la certeza de la premisa 'yo estoy haciendo x' (donde 'haciendo x' se refiere a cualquier actividad mental) es que Descartes la toma como verdadera por definición partiendo del postulado que afirma que la mente tiene conciencia de todas sus acciones (a esto se le ha llamado a veces la doctrina de la 'perfecta transparencia de la mente'). Un 'pensamiento' en el sentido amplio se *define* como aquello de lo cual yo soy inmediatamente consciente. Así, si tengo una sensación visual o la sensación de caminar, o si estoy conscientemente deseando, o teniendo esperanza, o creyendo algo, entonces en todos estos casos se está produciendo actividad de la cual tengo una conciencia inmediata y autoevidente. Por lo tanto puedo afirmar con certidumbre 'cogito' (en el sentido amplio) que comprende cualquier experiencia consciente y entonces proceder a inferir mi existencia.[28]

Esta interpretación es filosóficamente menos satisfactoria que la 'restringida' por dos razones. Primera, reposa sobre la doctrina de la perfecta transparencia epistemológica de la mente, que es una doctrina que esperaríamos Descartes *argumentara*. Ningún argumento semejante en este sentido se encuentra en las distintas presentaciones del Cogito. Así, ¿por qué *todos* mis estados mentales deben ser resistentes a las estratagemas del genio maligno? ¿Por qué es inconcebible que el genio maligno pudiera engañarme haciéndome creer que tengo un deseo o una esperanza cuando en realidad este no es el caso? En las múltiples discusiones sobre el Cogito no encontramos ningún intento por suprimir esta preocupación. En segundo lugar, la interpretación amplia de alguna manera falla en apresar el sentido en el cual la certidumbre del Cogito está directamente 'eliminada' tal como aparece en el método de la duda. Es difícil leer las presentaciones definitivas del Cogito, en las *Meditaciones* y el *Discurso* como elaboradas

para dar la impresión de que la certeza de la propia existencia surge de *cualquier* actividad mental; la impresión natural y más obvia es que la certeza surge de las actividades específicamente intelectuales de aquél que medita cómo reflexionar, considerar y dudar.

Pero a pesar de estas características insatisfactorias de la 'interpretación amplia' ésta no parece soslayar pasajes como el citado arriba de los *Principios* para implicar que cualquier acto mental sirve. Con el fin de conciliar este conflicto entre la interpretación estrecha y la más amplia del argumento del Cogito, es necesario preguntar *por qué* Descartes al explicar lo que él entiende por 'pensamiento' lo define en términos así de amplios. Se ha sugerido algunas veces que Descartes sólo seguía una práctica común en el siglo XVII, misma que permitía que los términos *pensée* en francés y *cogitatio* en latín se usaran en un sentido más amplio que la palabra inglesa 'thought' ('pensamiento'). No obstante, hay evidencias suficientes en la correspondencia de Descartes de que el uso que éste hacía de las palabras *pensée* y *cogitatio* resultaba confuso para sus contemporáneos; para evitar los malos entendidos a menudo tuvo que estipular que estaba utilizando los términos en un sentido particularmente amplio.[29] Pero por todo eso, la estipulación que hace Descartes no es un caso de redefinición arbitraria o perversamente idiosincrática. La razón que él tiene para clasificar actividades tan ampliamente variadas como el entendimiento, la voluntad, el amor, el odio, la imaginación y la sensación como tipos de 'pensamiento' es que en cada caso está comprendido de modo cercano un acto de conciencia. Pensamiento se define en los pasajes que acabamos de citar de las Segundas Réplicas y los *Principios* como aquello que está dentro de nosotros de manera tal que estamos conscientes (*conscius*), o tenemos conciencia (*conscientia*) de ello. Ahora, el asunto crucial es que esta conciencia no será, claro está, una volición o un acto de imaginación o un caso de amor, esperanza o miedo; será más bien una actividad reflexiva, específicamente intelectual.[30]

Siguiendo todas las implicaciones de la definición amplia de 'pensamiento' que da Descartes es necesario, finalmente, apoyar una interpretación estrecha de lo que proporciona certeza al argumento del Cogito.

En cualquier actividad mental que emprenda el que medita, siempre habrá vinculado a ella un elemento fuertemente intelectual —un acto de conciencia reflexiva. Y semejante reflexión será indubitable en el sentido estricto ya explicado: dudar que uno está reflexionando es imposible desde el momento en que la duda en sí misma es un caso de reflexión. Entonces, si el que medita comienza partiendo del *cogito* en el sentido amplio que incluye cualquier acto mental consciente, o del *cogito* en el sentido estrecho que se refiere a las actividades reflexivas del intelecto, su actividad mental siempre comprenderá al *pensamiento* en su sentido estricto y limitado; y siendo incapaz de dudar que está pensando (desde el momento en que la duda es una forma de pensamiento) tiene una premisa indubitable de la cual puede derivar la conclusión certera de que él existe.

A pesar de que la reconstrucción anterior del argumento 'estoy pensando, luego existo' no apela formalmente a ninguna de las premisas ocultas, para que aquél que medita sea capaz de llegar al conocimiento de su propia existencia, por la ruta trazada, debe presuponerse algún conocimiento previo de su parte. Primero, para saber indubitablemente que está pensando, tendrá que saber qué se entiende por *pensando*, y tendrá que saber también que dudar es un ejemplo de tal pensamiento; y segundo, para inferir la necesidad de su existir mientras está pensando, tendrá que saber que para emprender verdaderamente la actividad del pensar es necesario existir. Esto parece presuponer bastante; pero al discutir el argumento del Cogito en los *Principios* Descartes de buena gana admite que este tipo de conocimiento previo, en efecto, se requiere:

> Cuando dije que la proposición *estoy pensando por lo tanto existo* es lo primero y más certero de lo que ocurre a la mente de cualquier persona que filosofa de manera ordenada, no lo hice sosteniendo que (podamos) negar que debemos conocer primero qué son el pensamiento, la existencia y la certeza y que es imposible que aquello que está pensando pudiera no existir (*Principios* I 10: AT VIII 8; CSM I 196).

Este último punto conlleva una importante característica del argumento de Descartes que no ha sido apreciada en grado suficiente. El Cogito es sólo el 'primer paso' del sistema de Descartes en el sentido de que es la primera verdad *existencial* a la que llega; es la primera afirmación segura que tiene sobre lo que verdadera y realmente existe. Pero esta información no proviene de un vacío total. Realmente, para llegar a meditar, el hombre cartesiano que duda debe tener ya a su disposición todo un aparato de conceptos fundamentales que sea capaz de manejar clara y racionalmente. Debe saber lo que es el pensamiento, qué es la duda, qué es la existencia y así sucesivamente. La necesidad de poseer estas intuiciones conceptuales (o lingüísticas)[31] fundamentales nunca es cuestionada por Descartes; y esto demuestra que las dudas de la Primera Meditación no parecen ser tan radicales como se ha supuesto algunas veces. Descartes no está tratando de 'validar la razón' o de reconstruir la totalidad del conocimiento humano desde su base —pues eso sería un proyecto realmente imposible. Su propósito es mucho más modesto, establecer fundamentos seguros para la ciencia, y mostrar que es posible, sin hacer presuposiciones existenciales, obtener un conocimiento sistemático del mundo, de lo que existe. Y comprometiéndose con un programa sistemático de duda, Descartes logra comprobar con éxito que allí hay un ser —él mismo— de cuya existencia real no puede dudarse.[32]

Pero la primera visión de Descartes, por digna de confianza que parezca, tiene, como ya hicimos notar, un curioso carácter temporal y provisional. Aquel que medita posee conocimiento de su propia existencia sólo mientras continúa reflexionando sobre su pensamiento y continúa el intento, fracasado, de dudar que está pensando. La tarea monumental a la que Descartes sigue enfrentándose, es la de transformar este acto cognitivo aislado de una visión fugaz en el fundamento para un sistema sólido y permanente de conocimiento. El propósito del capítulo 3 será examinar la forma en que intenta llevar a cabo esta tarea y en decidir qué tan exitosa pueda ser.

Notas

1 Al inicio del *Discurso* Descartes observa: 'Nunca he considerado que mi mente sea de alguna manera más perfecta que la de un hombre común' (AT VI 2; CSM I 111). Esto no es un mero gesto de modestia: lo importante es que cada hombre tiene, para Descartes, una distribución equitativa de la 'luz natural' un poder de la razón, innato y otorgado por Dios mediante el cual podemos distinguir lo verdadero de lo falso. La causa de que muchos se desvíen, explica Descartes, es que no dirigen su razón correctamente. Véase la carta a Mersenne del 16 de octubre de 1639 (AT II 598) *Conversación con Burman* (AT V 175; CB 45 y 113-4); y *Búsqueda de la Verdad* (AT X 495-8; CSM II 400-1).

2 Paracelso, I/13 (traducido por Jacobi, 197).

3 'Es voluntad de Dios que sus secretos se hagan visibles; es su voluntad que se vuelvan manifiestos y cognoscibles a través de las obras del hombre que ha sido creado para hacerlos visibles' (Paracelso, I/12 59; Jacobi, 183).

4 Paracelso, I/13 138; Jacobi 222.

5 De *Philosophica Moysaica* (1638) citada por Craven 191. En su *Comentario al Génesis* (1628) Mersenne había acusado a Fludd de herejía y de practicar la magia. Para mayores detalles sobre esta controversia véase Craven, cap. 4. Para una discusión sobre el ocultismo en el siglo XVII véase 'Occultism and Philosophy' de G. Mcd. Ross, y 'Occultism and Reason' de S. Schaffer en Holanda, 95 y ss. (donde se argumenta que el contexto del siglo XVII era tal que hacía difícil establecer un contraste claro entre pensamiento 'científico' y pensamiento 'ocultista').

6 *Considerazioni... da Accademico Incognito* (Pisa, 1612) en Galileo, IV 385; citado por Shea, 1972, 34/5.

7 Para Aristóteles cada materia tiene sus propios métodos y nivel de precisión o *akribeia*. Véase *Ética Nicomaquea* Libro I, cap. 2. Para la unidad del conocimiento en Platón véase: *República* 511.

8 'Si acudieras a los matemáticos y pusieras en duda todas las cosas que yo pongo en duda en mis investigaciones metafísicas entonces ninguna prueba matemática podría tener absoluta certeza, mientras yo siga revisando las pruebas metafísicas a pesar de la duda. Por esto las pruebas en metafísica son más ciertas que las pruebas en matemáticas'. *Conversación con Burman:* AT V 177; CB 49.

9 Véase Platón *República* 514-8; Plotino *Eneadas* III viii 11, y V iii 17; San Agustín *De trinitate* XII xv 24: 'cuando la mente se dirige hacia cosas inteligibles en el orden natural, de acuerdo con la disposición del Creador, los ve bajo cierta luz incorpórea que es *sui generis*, exactamente de la manera en que los ojos corpóreos ven objetos cercanos bajo la luz corpórea.'

10 *Lumen naturale* y *lumen naturae* son las expresiones más comunes que se encuentran en las *Meditaciones* y en los *Principios*. Para la frase *lux rationis* ('luz de la razón') véase *Reglas para la Dirección del Espíritu* (AT X 368; CSM I 14). Comentando la metáfora de la "luz" Descartes hizo notar a Hobbes: 'como cualquiera sabe, una 'luz' en el intelecto significa transparente claridad de conocimiento' (AT VII 192; CSM II 135).

11 Como se desprende de esto, Descartes sostiene en efecto que la percepción del intelecto es de hecho muy superior a cualquiera que pueda darse a través del sentido de la vista o a través de cualquier otro de los sentidos. Véase *infra* cap. 4, p. 126 y cap. 6, p. 206.

12 No debe suponerse que la doctrina cartesiana de la intuición sea completamente original. La explicación aristotélica estándar del conocimiento demostrativo afirma que éste comienza con *nous* (la intuición) de los primeros principios o axiomas y entonces procede por *apodeixis* (deducción) para establecer sus consecuencias lógicas (*Analíticos Posteriores* 13a). Descartes parece seguir esta terminología cuando dice en la Regla II que además de la intuición hay otra forma del conocimiento, la deducción 'mediante la cual comprendemos la inferencia de algo como siguiéndose necesariamente de otras proposiciones' (AT X 369; CSM I 15). Cada paso en la cadena deductiva debe, sin embargo, ser intuido directamente para que el razonamiento sea válido. Para una visión interesante entre las explicaciones cartesiana y aristotélica de la intuición y de la deducción véase Marion (I), 60 y ss.

13 Aunque en las *Reglas* Descartes menciona la indubitabilidad como una

característica del conocimiento genuino (por ejemplo en la Regla II), ahí no explota su uso como piedra angular para establecer los fundamentos del conocimiento.

14 El ejemplo del bastón doblado en el agua es puesto de relieve por los autores de *las Sextas Objeciones* (AT VII 418; CSM II 282).

15 El papel crucial de la razón muestra que el comentario inicial de Descartes en la Primera Meditación, 'lo que yo he llegado a aceptar como verdadero lo he adquirido a partir o a través de los sentidos' (AT VII, 18; CSM II 12) está muy lejos de representar lo que considera su punto de vista final sobre los orígenes del conocimiento humano. En la Primera Meditación Descartes sólo examina los puntos de vista de 'el hombre que sólo está comenzando a filosofar' (véase *Conversación con Burman*: AT V 146; CB 3).

16 Véase *infra* cap. 4 y 6, pp. 126 y ss. y 206 y ss.

17 Véase Norman Malcolm 'Dreaming and Scepticism', *Philosophical Review* LXV (1956) 14-37. Reimpreso en Doney 61-2.

18 Véase Celia Green, '*Lucid Dreams*' (Green, caps. 1, 4 y 13). Los sueños lúcidos como los sueños comunes ocurren durante el llamado sueño 'paradójico' o 'REM' cuando la actividad muscular normal está suspendida, con excepción de los movimientos oculares. Es esta excepción la que hace surgir la posibilidad de que el durmiente sea capaz de señalar el principio del estado de sueño lúcido. En los experimentos llevados a cabo por M. Schatzman y P. Fenwick en el hospital St. Thomas de Londres se les solicitaba a los sujetos por ejemplo, mirar cinco veces hacia la izquierda en rápida sucesión cuando se daban cuenta de que estaban soñando. Los sujetos al despertar reportaban que habían soñado y el ligero movimiento de los ojos, mostraba, durante el sueño REM, el patrón característico de cinco movimientos rápidos a la izquierda (véase P. Fenwick *et al.*, 'Lucid Dreaming' *Biological Psychology* (1984) 243-52).

19 Véase apéndice.

20 J.L. Austin citado por Kenny, 29; *cfr.* Austin 48.

21 Según Green los soñadores lúcidos a veces dudan si están soñando o no, pero 'deciden' (erróneamente) que están despiertos. Véase Green, cap. 13.

22 Véase O. K. Bowsma, 'Descartes' Evil Genius', *Philosophical Review* LVIII (enero 1949).

23 Compárese la Segunda Meditación: 'Supondré que todo lo que veo es espúreo... Cuerpo, forma, extensión, movimiento y lugar son quimeras' (AT VII 24; CSM II 16). Debe notarse, sin embargo, que el papel preciso del genio maligno en el razonamiento de Descartes está sujeto a discusión. Algunos ven esta hipótesis diseñada (en parte) para dudar de las verdades de la lógica y la matemática; para este punto de vista véase Frankfurt, 75 y ss. Para el punto de vista expresado en el texto, a saber que el papel del genio es principalmente el de reforzar las dudas sobre las causas externas de mi experiencia presente, véase J. G. Cottingham 'The role of the malignant demon' *Studia Leibnitiana* VIII (1976), 257 y ss. Véase también Gouhier, 150 y ss. y ALQ II 408 y ss.

24 El jesuita Pierre Bourdin, crítico de Descartes objetó que 'no hay límites para lo que un soñador no puede 'probar' o creer' y cita el caso de un hombre que habiéndose quedado dormido, escuchó las campanadas del reloj cuando éste dio las cuatro y gritó: 'ese reloj debe estar volviéndose loco; ¡dio la una cuatro veces!' (AT VII 457; CSM II 306). Al responder Descartes reconoce que los sueños pueden ser indistintos y confusos pero insiste que si uno *trata* de tener un pensamiento claro y distinto (por ejemplo del tipo 'tres y dos son cinco'), éste debe de ser verdadero independientemente de las dudas sobre si se está despierto o no (AT VII 461; CSM II 310).

25 Véase *infra*, cap. 3, pp. 105 y ss.

26 Para el argumento del sueño, *cfr.* Platón *Teeteto*, 158. Para mayor información sobre las variedades del escepticismo en boga durante los siglos XVI y XVII véase Popkin cap. II y III y Curley, caps. I y II. El profesor Curley ve a Montaigne como el posible origen de la hipótesis del dios engañador (sin embargo, los pasajes que cita contienen tan sólo el esbozo más sencillo de la idea, Curley, 38). Parece posible que el argumento agustiniano *si fallor sum* ('si me engaño, existo') (*De libero arbitrio* II iii 7) pudo haber sugerido a Descartes la posibilidad de construir una teoría del engaño universal y sistemático para establecer la certeza irrefutable de la propia existencia.

27 Dado que Descartes no siempre emplea la formulación *cogito ergo sum*, y

desde el momento en que hay una disputa entre los comentadores sobre cómo debe construirse exactamente el razonamiento de Descartes (por ejemplo *¿está infiriendo* la existencia del pensamiento o sólo reconociendo su existencia como autoevidente?), es conveniente tener un nombre general para el procedimiento y que no genere una petición de principio mediante el cual establece la certeza de su propia existencia. La un tanto difícil denominación: 'el cogito' enfrenta esta situación y probablemente ahí permanezca. (Da miedo pensar lo que Descartes hubiera hecho al conocer algunas de las maneras más extravagantes de usar la expresión '*le Cogito*' empleadas por sus compatriotas actuales. Compárese Gueroult: 'El Cogito como sustancia —en el sentido epistemológico— es, de acuerdo con la terminología cartesiana algo "concreto" y algo completo' (Gueroult, 30). Aquí 'el Cogito' significa algo así como 'el yo'; pero sólo algunas oraciones más adelante Gueroult lo utiliza como el nombre de una *afirmación* (la afirmación de la propia existencia).)

28 Para la interpretación amplia, véase Kenny p. 45 y ss. Para el tipo de análisis que apunta hacia una interpretación más restringida véase B. Williams 'The Certainty of the Cogito' en Doney, p. 88 y ss. Al evaluar las diferentes interpretaciones del Cogito es importante distinguir dos propiedades muy diferentes de los estados mentales: *transparencia* (el hecho de que si estoy en ese estado dado, entonces estoy automáticamente consciente de estar en ese estado) y *autoconfirmabilidad* (el hecho de que si estoy consciente de estar en un estado dado, entonces tal conciencia debe ser correcta desde el momento en que dudar confirma la verdad). Cualquier estado consciente será por supuesto transparente, pero sólo los actos estrictamente intelectuales como dudar o pensar serán autoconfirmables. (*Cfr.* la distinción de Bernard Williams entre *evidencia* e *incorregibilidad* en Williams, cap. 3 donde hay una elegante discusión sobre el estatus epistemológico de varias proposiciones mentales.)

29 Para la corriente que sostiene que el uso de Descartes estaba de acuerdo con la tradición véase Anscombe y Geach, xxlvii, para comprobar la necesidad que tenía Descartes de explicar su uso amplio del término *cfr.* carta de Pollot a Reneri de abril de 1638 (AT II 36, K 51). Para una mayor discusión de este tema véase J. Cottingham 'Descartes on Thought' *Philosophical Quarterly* 29 (julio 1978) 551-55.

30 *Cfr.* El comentario de Descartes descrito en la *Conversación con Burman* 'estar consciente es pensar y reflexionar sobre nuestro propio pensamiento'(*conscium esse est cogitare est reflectere supra suam cogitationem*; AT V 149; CB 7).

31 Puede pensarse que el pensador solitario de Descartes está haciendo uso de conceptos lingüísticos al presuponer un mundo público externo —convenciones públicas y reglas del lenguaje— en cuyo caso el intento de Descartes de empezar a partir de su propia conciencia y volcarse hacia el exterior para establecer la existencia de un mundo externo es autoanulante. Esta crítica ha sido sugerida por el famoso argumento de Ludwig Wittgenstein contra la posibilidad de un lenguaje privado según el cual no puede haber un lenguaje sin criterios públicos para el uso correcto de los términos (Wittgenstein, I 243). La posición (vacilante) de Descartes parece consistir en que los términos lingüísticos son solamente la vestidura exterior de pensamientos internos que se le manifiestan directamente al pensador. *Cfr.* su réplica a Hobbes en AT VII 178; CSM II 126.

32 El 'éxito' limitado adscrito aquí a Descartes, permanece sujeto a la crítica referida en la nota 31, *supra.* El párrafo inicial a la Primera Meditación sugiere que la preocupación esencial de Descartes es establecer fundamentos sólidos para las ciencias. El punto de vista de que él tiene en mente la tarea aún más radical de 'validar la razón' se explica en H. Frankfurt 'Descartes' Validation of Reason' *American Philosophical Quarterly* II (abril 1965), reimp. en Doney. La pregunta de si Descartes alguna vez pone en duda la intuición intelectual de verdades fundamentales lógicas y conceptuales se discute más ampliamente en el capítulo 3 *infra.*

3

Del yo a Dios y al conocimiento del mundo

La proposición 'pienso, luego existo' que Descartes afirma 'aceptar sin escrúpulo' como el 'primer principio' de la filosofía que está buscando (AT VI 32; CSM I 127) no posee en primera instancia un punto de partida muy prometedor para el desarrollo de un sistema de conocimiento completo. Si Descartes permanece fiel a su resolución —'ser tan cuidadoso y preciso no tomando nada como verdadero si no estoy seguro de ello como del hecho de que existo y estoy pensando' (AT X 526; CSM II 419)— entonces pareciera existir el riesgo de quedar aislado en la esfera segura pero en última instancia improductiva de la autoconciencia subjetiva, incapaz de continuar avanzando sin correr el riesgo de caer en el error. Leamos las palabras de un contendiente imaginario en el diálogo de Descartes *La Búsqueda de la Verdad*: 'Me pareces como un acróbata que siempre cae de pie, de ese modo tú siempre vuelves a tu "primer principio". Pero si continúas así tu progreso será lento y limitado. ¿Cómo es que siempre encontramos verdades tales que podemos estar tan firmemente convencidos de ellas como de nuestra propia existencia?' (AT X 526; CSM II 419).

Más adelante Descartes no va a emprender directamente el intento de establecer la existencia y la naturaleza del mundo externo. Más bien, él toma lo que al lector contemporáneo le parecería una curiosa vía indirecta que busca primero probar la existencia de Dios —el 'Dios verdadero en el que permanecen ocultos los tesoros de la sabiduría y las ciencias' (AT VII 53; CSM II 37). Su línea de pensamiento es esta: si *yo* no soy la criatura de un Dios perfecto y benevolente, sino que debo mi existencia a una cadena

de causas imperfectas, mi naturaleza podría hasta donde sé, ser tal que me engañe aun en cuestiones que me parecen las más evidentes (AT VII 21; CSM II 14. *Cfr.* AT VII 36; CSM II 25). Pero si por otro lado puede establecerse que vine a la existencia gracias a un creador perfecto de allí se seguirá que mis nociones o ideas innatas deben tener algún fundamento de verdad: 'porque de otra manera no sería posible que Dios, que es enteramente perfecto y veraz, las hubiera puesto dentro de mí' (AT VI 40; CSM I 131).[1] Dada esta 'fundamentación de la verdad' Descartes tiene esperanzas de desarrollar un cuerpo confiable de conocimientos acerca del mundo que lo rodea.

La cuestión *no* es si puedo probar la existencia de un creador benevolente o no, los resultados del conocimiento de repente se volverán simples y poco problemáticos; porque muchas de las creencias que nos hemos formado desde nuestra niñez son confusas o erróneas y Descartes insiste en que se necesitará aún más diligencia y esfuerzo para erradicarlas (AT VIII 35 y ss.; CSM I 218 y ss.). Pero si tenemos la precaución de restringir nuestros juicios a 'percepciones claras y distintas', confiando en las verdades innatas y fundamentales que Dios ha implantado en nosotros, entonces existe la esperanza de avanzar sin que aparezcan obstáculos a cada nivel por dudas obsesivas sobre si nuestras percepciones son verdaderas. El camino está abierto, dice Descartes, para obtener un 'conocimiento total y cierto de incontables asuntos'; no sólo concernientes a mí sino también a la 'naturaleza corpórea' (AT VII 71; CSM II 49). El conocimiento de Dios abre la posibilidad de nuestra capacidad para lograr la comprensión de los principios fundamentales del universo físico en su totalidad. (Podría objetarse en un principio que la tarea que Descartes mismo se ha impuesto aquí es imposible: si no puede haber un conocimiento confiable hasta haber probado la existencia de Dios, ¿cómo sería posible entonces construir en primer lugar una prueba confiable de la existencia de Dios? Esta objeción fundamental al procedimiento de Descartes se analizará más adelante, después de que los detalles de los argumentos cartesianos para probar la existencia de Dios hayan sido examinados.)

El Argumento de la Impronta Divina

El primer argumento cartesiano sobre la existencia de Dios (el primero en el 'orden del descubrimiento', que continúa en las *Meditaciones* y en el *Discurso*)[2] es consecuencia directa de la conciencia inicial de su propia existencia. No habiendo asegurado aún la existencia de algún mundo externo, Descartes no puede tomar el camino popular y tradicional de los teólogos —*i.e.* el que consiste en partir de efectos observados en el mundo (como el movimiento o el orden) e inferir la existencia de Dios como su causa (por ejemplo como primer motor u ordenador). Como se sigue de aquí la aproximación cartesiana *es* causal; pero los 'efectos' en que se centra pertenecen por completo a la interioridad de la mente del meditador. Su argumento que ha sido llamado 'Argumento de la Impronta Divina', pues apela a la noción de que Dios ha puesto dentro de nosotros la idea de sí mismo 'como si fuera la marca del artesano estampada en su trabajo' (AT VII 51; CSM II 35), puede dividirse en cuatro fases de la manera siguiente:

1 El meditador empieza por hacer un inventario de las ideas que encuentra dentro de sí mismo. Entre éstas halla la idea de 'un Dios supremo, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas que existen fuera de él' (AT VII 40; CSM II 28). La presencia de esta idea de un ser perfecto es la primera premisa del argumento (en la medida en que, por supuesto, no hay forma de demostrar que nada que corresponda a esta idea realmente existe).

2 La segunda premisa del argumento es un principio que Descartes caracteriza como autoevidente o 'manifiesto por la luz natural', que afirma que 'debe haber por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto de esa causa' (AT VII 40; CSM II 28). Este principio que puede ser llamado el 'Principio de Adecuación Causal' implica que si hay un objeto X teniendo la propiedad F, entonces la causa que produjo a X, sea cual sea, debe poseer por lo menos tanta propiedad F como la que puede encontrarse en X misma.

De este modo 'una piedra', dice Descartes, 'no puede ser producida excepto por algo que contenga... todo aquello que se encuentra en la piedra; de manera similar el calor no puede ser producido sino por algo, que por lo menos, posea el mismo orden de perfección que el calor' *(Ibid.)*. Al defender su principio, Descartes hace resaltar que es una versión del axioma fundamental *Ex nihilo nihil fit* ('Nada viene de la nada'): 'Porque si admitimos que hay algo en el efecto que no estaba previamente presente en la causa, también tendremos que admitir que este algo fue producido por la nada' (Segundas Respuestas: AT VII 135; CSM II 97).

Antes de llegar a la tercera etapa, es necesario explicar la terminología técnica que Descartes introduce ahora. Las ideas son concebidas por Descartes, en un sentido, como imágenes que tienen un cierto contenido representacional (por ejemplo, puedo tener una idea de la Torre Eiffel que, como una imagen de la Torre Eiffel, contiene características que describen algunas de las características verdaderas de la Torre). Siguiendo la terminología escolástica, Descartes llama al contenido representacional de una idea su 'realidad objetiva'. Entonces si una idea A representa algún objeto X que es F entonces la *característica F* que realmente puede estar presente en el verdadero objeto X, se dice que está presente en la idea sólo 'objetiva' o 'representativamente'. (Así si mi idea de la Torre Eiffel la representa en tanto que tiene la propiedad de ser alta, entonces la altura que, en efecto, pertenece a la Torre real, se dirá que está presente 'objetiva' o 'representativamente' en mi idea.) Debemos aclarar de una vez que este uso de 'objetivo' no tiene nada en común con el sentido moderno del término: el término 'realidad objetiva' en el sentido que lo usa Descartes *no* es algo que se aplique a objetos independientes, externos a la mente. Muy por el contrario: la expresión 'realidad objetiva' en el sentido en que la usa Descartes pertenece al reino mental de las ideas y de las representaciones.

3 Descartes procede ahora a argumentar que el Principio de Adecuación Causal no sólo se aplica a objetos ordinarios como las piedras, sino que también se aplica a la esfera de las ideas, y más importante, a las características que son descritas como parte del contenido 'objetivo' o representativo de una idea. De este modo, si una idea A representa a un objeto que es F, entonces la causa de la idea, sea cual sea, debe contener real y verdaderamente tanta realidad (de la propiedad F) como para que pueda ser encontrada 'objetiva' o 'representativamente' en la idea. En los *Principios de la Filosofía*, Descartes aclara esto mediante un ejemplo: 'Si alguien lleva en sí la idea de una máquina muy complicada, será válido preguntar cuál fue la causa de que posea tal idea ¿vio acaso tal máquina hecha por otra persona antes?, ¿realizó un estudio profundo de la mecánica? ¿o es tan grande su ingenio que fue capaz de pensarla por sí mismo a pesar de que jamás la vio antes? Toda la complejidad que está contenida en la idea de una manera meramente objetiva, como en una imagen, debe estar contenida en su causa, sea cual sea la causa que la produzca' (*Principios* I, 17: AT VIII 11; CSM I 198).

4 Para completar el argumento: dado (1), que tengo una idea de Dios que lo representa como un ser eterno, infinito, omnisciente, omnipotente, etc., se sigue de los resultados establecidos en (2) y (3) que la causa de esta idea debe ser algo que real y verdaderamente contenga en sí mismo todas las características que se encuentran sólo objetiva o representativamente en mi idea. Ahora, en vista de que es claro que soy un ser finito e imperfecto (como se muestra por ejemplo por el hecho de que hay muchas cosas que ignoro), entonces claramente por el Principio de Adecuación Causal yo no puedo ser la causa de esta idea: 'Todos los atributos representados en mi idea de Dios son tales que entre más cuidadosamente me concentro en ellos, parece menos posible que la idea que tengo de ellos haya sido originada sólo por mí mismo' (AT VII 45; CSM II 31). Tampoco puede ser el resultado de otras ideas mías. Porque 'aunque quizá una idea puede originarse de otra, aquí no puede haber un regreso *ad infinitum*; eventualmente se debe alcanzar una idea primaria, la causa de la cual contendrá

formalmente y de hecho toda la realidad o perfección que está presente sólo objetiva o repesentativamente en la idea' (AT IX 33; CSM II 29).[3] Así, la causa última de mi idea de Dios debe ser algo que realmente posea todas las perfecciones representadas en esa idea. De esto 'debe concluirse necesariamente que Dios existe' (AT IX 36; CSM II 31).

La característica del argumento citado anteriormente que parece más dudosa al lector contemporáneo es el Principio de Adecuación Causal (descrito antes en el apartado 2). Decir que, sea lo que sea aquello que produce una roca debe en sí mismo tener todas las características que se encuentran en la roca, implica una visión 'hereditaria' de la relación causal: que la única manera en que un efecto puede llegar a poseer alguna propiedad es heredándola de sus causas, a la manera de un legado. Se supone que el principio de Descartes se aplica a causas 'eficientes' (muy a grandes rasgos una causa eficiente es el agente productivo o poder que genera algún cambio o trae algo al ser); pero como Gassendi, el crítico de Descartes señaló, la plausibilidad que posee la visión de la 'herencia' parece depender de una consideración no de causas eficientes sino de causas 'materiales' o ingredientes (AT VII 288; CSM II 201). Por ejemplo, si encontramos un puente que es muy fuerte, entonces debemos argüir que los materiales con los cuales fue construido el puente (las vigas, los remaches) deben poseer por lo menos tanta fuerza como la que se encuentra en el puente; por eso parecerá que si el puente no toma las fuerzas de sus causas debió haberla obtenido de la nada, lo cual es absurdo.

Aun en el caso favorable de causación 'material', sin embargo, el principio de la herencia parece estar sujeto a contraejemplos. El helio tiene propiedades que no se encuentran en el hidrógeno a partir del cual se formó mediante fusión. O (si un ejemplo tomado de la ciencia actual parece desleal a Descartes) consideremos el caso del pastel esponjoso: éste tiene muchas propiedades —por ejemplo su esponjosidad— que simplemente no se encontraba en ninguno de los ingredientes materiales (los huevos, la harina, la mantequilla). Invocar aquí el principio 'Nada viene de la nada' para defender la doctrina de la herencia, parecería complicarlo todo. Claro,

lo esponjoso no surge *ex nihilo*; emerge de los complejos cambios químicos producidos por la mezcla y el horneado. Pero este hecho simplemente no apoya la conclusión de que lo esponjoso estaba presente de alguna manera en los ingredientes a partir de los cuales surgió. (Uno estará tentado a decir que lo 'esponjoso' debe haber estado 'potencialmente' presente en los ingredientes, pero esto parece defender el Principio de Adecuación Causal al costo de hacerlo trivialmente verdadero.) En cualquier caso Descartes no podría conceder que las características que se encuentran en un efecto, deberían estar sólo potencialmente en su causa, porque su argumento requiere que la causa de mi idea de Dios sea algo no sólo potencial sino que *realmente* posea todas las perfecciones relevantes del caso (AT VII 47; CSM II 32).

El problema de las propiedades 'nuevas' o emergentes parece aún más agudo cuando pasamos del caso de la causación 'material' al caso de la acción productiva o causación 'eficiente'. Mersenne, el amigo y crítico de Descartes señaló en esta conexión el ejemplo de la generación de la vida. Si tomamos a la acción del sol y la lluvia sobre la tierra por las causas eficientes de la vida, entonces son causas no vivas las que hacen que los animales vivos puedan surgir, y así Mersenne concluyó, 'sucede que un efecto pudiera derivar de su causa alguna realidad, que, sin embargo, no está presente en la causa' (Segundas Respuestas: AT VII 123; CSM II 88). Frente a esto Descartes opone una réplica de dos filos. Primero, los animales (que él consideraba simples autómatas mecánicos) 'no tienen perfecciones que tampoco están presentes en los cuerpos inanimados'. Segundo, el Principio de Adecuación Causal está formulado en términos de la causa eficiente y *total* de un efecto. Por lo tanto, si los animales poseen perfecciones que no se encuentran en el sol, la lluvia, etc., entonces podemos estar seguros de que estas cosas no son las causas *totales* de la vida animal (AT VII 134; CSM II 96). El problema con este procedimiento es que Descartes parece inmunizar su posición contra las críticas tan sólo negando la posibilidad de propiedades emergentes genuinas. Entonces, bajo la perspectiva de Descartes, los biólogos evolucionistas tendrían necesariamente que estar equivocados al suponer, por ejemplo, que la

conciencia puede emerger de fuerzas no conscientes. Sin embargo este es un asunto claramente controvertido y fue tema de debate aun en el tiempo de Descartes y en efecto, mucho antes (los atomistas griegos, con cuyos trabajos Descartes estaba perfectamente familiarizado,[4] habían discutido semejante 'emergencia'). Cualquiera que sea la verdad sobre los orígenes de la vida y de la conciencia, la sola existencia de un largo debate sobre estos temas parece suficiente para minar la afirmación cartesiana de que el Principio de Adecuación Causal es sólo 'manifiesto por la luz natural'.

Sin embargo, el aspecto de la prueba de Descartes que despertó mayor grado de escepticismo entre sus contemporáneos fue la Aplicación del Principio de Adecuación Causal a la esfera de las ideas (fase 3 del argumento, como se ha descrito arriba). El autor de la Primera Serie de Objeciones, por ejemplo, se quejaba de que una idea es solamente un aspecto subjetivo de mi pensamiento, más que un objeto verdadero o una entidad que requiere una causa: '¿Por qué debo buscar la causa de algo que no es real, y que es simplemente una etiqueta vacía, una no-entidad?' (AT VII 93; CSM II 67). Descartes respondió que, aunque las ideas no tienen existencia fuera del intelecto, ese hecho no altera de manera alguna la necesidad de explicación causal de que una idea tenga cierto contenido. En esto parece estar totalmente en lo correcto, y en efecto, el Principio de Adecuación Causal en verdad parece estar sobre suelo *más firme* cuando se aplica a las ideas que cuando se aplica al mundo físico. Recordemos el ejemplo cartesiano de una 'máquina muy complicada'; y por amor a la simplicidad sigamos la propia comparación de Descartes entre ideas e imágenes y consideremos el caso de un dibujo o una imagen más que el de una idea. Supongamos que un niño de cinco años realiza un diseño muy complicado para una computadora —un dibujo que sabemos sólo puede ser producido por un matemático de alto nivel de una edad mental considerablemente superior a la del niño. El hecho de que el diseño sea sólo un dibujo y no una computadora real elimina la cuestión causal: aún es necesario dar cuenta de la complejidad representativa u 'objetiva' del diseño. Claro, el niño pudo simplemente haber copiado el dibujo de un libro. Pero esto sólo empuja al argumento un paso hacia atrás. Estamos,

parece, justificados al decir que en algún lugar de la línea de causación debe haber una entidad real o un ser que realmente posea complejidad suficiente para dar cuenta de las complejidades que, a su vez, se encuentran en el diseño. Y lo que se aplica a este caso se aplica también al caso de una idea: el contenido representativo complejo requiere de una causa compleja.

La sugerencia de que el niño pudo haber copiado simplemente el dibujo por ejemplo de un libro, se parece mucho a una objeción que, inicialmente, muchos críticos se inclinaron a hacer al argumento de Descartes: ¿Necesita mi idea de Dios haber sido implantada en mí por Dios mismo? ¿No puede su presencia en mi mente haberme sido transmitida, por ejemplo por mis padres y mis profesores? Como Mersenne comentó: 'Usted ha derivado la idea de preconcepciones tempranas o de libros o conversaciones con amigos y cosas por el estilo y no simplemente a partir de su mente o de la existencia de un ser supremo' (AT VII 124: CSM II 88). La respuesta de Descartes es que esto simplemente pospone la pregunta de la causa original de la idea: 'Si yo pregunto a esas otras personas (de las cuales según se alega, obtuve esta idea) si la derivaron de sí mismos o de alguien más, el argumento procede de la misma manera' (AT VII 136; CSM II 98). Eventualmente se puede llegar hasta una idea primaria, la causa de la cual será como un 'arquetipo' que realmente contenga todas las perfecciones representadas en la idea (AT IX 42; CSM II 29). En algún lugar inferior de la línea argumentativa tenemos que suponer un ser de perfección suficiente para dar cuenta de la perfección representada en la idea.

Llegando a esta parte, será útil mencionar una sutileza de Descartes en la formulación del Principio de Adecuación Causal que ha sido omitido hasta ahora. El principio afirma que todo lo que está presente en el efecto debe estar presente en su causa; pero Descartes añade que puede estar presente de dos maneras distintas *ya sea formal o eminentemente* (AT VII 41; CSM II 28; *cfr.* AT VIII 11; CSM I 199). La expresión ha preocupado a algunos comentaristas[5] pero es estrictamente suficiente. Si una cosa posee una característica F *formalmente*, la posee en el sentido literal y estricto; si posee F *eminentemente*, entonces la posee de una manera más importante o grande. La versión francesa de la Tercera Meditación hace valer esto en

el caso del ejemplo de la piedra del modo siguiente: 'Sea cual sea la causa que produjo la piedra, debe ser algo que posea, ya sea formal o eminentemente lo que sea que entre en la composición de la piedra, esto es, debe poseer en sí mismo ya sean *las cosas mismas* que hay en la piedra *o cosas más excelentes* (AT IX 32; CSM II 28). La noción de 'eminencia' es de particular relevancia cuando estamos tratando con realidad 'objetiva' o representativa. En nuestro ejemplo del diagrama de la computadora, el patrón ordenado del diseño del circuito pudo haber sido copiado de un plano previo, en cuyo caso la organización estaba 'formalmente' o literalmente presente en el original. Alternativamente, la mano del niño pudo haber sido guiada por un matemático experto, en cuyo caso la organización manifiesta en el diagrama podría haber sido derivada de una causa que poseyó esa organización no 'formalmente' sino 'eminentemente'; esto es, la organización en el dibujo podría derivarse de un tipo de organización más alto —el patrón complejo de pensamientos en la conciencia del matemático.

Si la 'complejidad objetiva', que se encuentra en el diagrama del circuito sostiene, como parece hacerlo, la inferencia de un ser que verdaderamente posea (formal o eminentemente) al menos tanta complejidad como la que se encuentra en el diagrama, ¿reivindica esto la inferencia cartesiana que va de las 'perfecciones objetivas' que se encuentran en mi idea de Dios hacia la verdadera existencia de un ser que posea las perfecciones pertinentes? Una diferencia crucial entre los dos casos parece ser ésta. En el caso del diagrama, la suposición era que describía una riqueza de detalles positivos y complicación tales que simplemente el niño de cinco años no pudo haber producido por sí mismo. Pero la idea de un Dios perfecto, al parecer, es completamente más vaga y nebulosa. Si el niño hubiera dibujado simplemente una misteriosa caja negra y la hubiera etiquetado como 'computadora sumamente complicada', difícilmente nos hubiéramos inclinado a insistir en que el contenido representacional del dibujo hubiera requerido que nosotros planteáramos una causa de mayor complejidad que la mente del niño.

Continuando con la pregunta de qué tan clara es nuestra idea de Dios,

algunos críticos de Descartes fueron tan lejos hasta el grado de negar que tengamos cualquier idea sobre Dios. 'No tenemos idea o imagen que corresponda al sagrado nombre de Dios', escribió Thomas Hobbes en la Tercera Serie de Objeciones (AT VII 180; CSM II 127). Descartes replicó que una idea, aunque en algunos aspectos puede ser *como* un dibujo o una imagen, no lo es *realmente*; la palabra 'idea', dice, se refiere exclusivamente a 'aquello que es percibido inmediatamente por el intelecto' (AT VII 181; CSM II 127). Así, el simple hecho de que comprendamos lo que se entiende por las perfecciones infinitas de Dios muestra, de acuerdo con Descartes, que tenemos una idea verdadera de Dios, aunque seamos incapaces de retratar, imaginar o, de otra forma, 'captar' sus perfecciones:

> 'No importa que yo no pueda asir al infinito, o que haya innumerables atributos adicionales de Dios que no puedo conocer de manera absoluta, y quizá ni siquiera alcanzar en mi pensamiento... Es suficiente que yo entienda el infinito' (AT VII 46; CSM II 32).

En la terminología cartesiana, uno puede *conocer* o *comprender* algo sin captarlo completamente.[6] En otra parte sostiene que 'el mero hecho de que yo exprese algo en palabras y entienda lo que estoy diciendo denota que tengo dentro de mí una idea de lo que es significado por las palabras en cuestión' (AT VII 160; CSM II 113).

Parece difícil negar que, en efecto, tengamos una idea de perfección infinita en este sentido, entendemos lo que significan los términos involucrados. Pero ¿es necesario que un ser verdaderamente infinito haya implantado en mí esta idea? ¿No pudimos formar la idea mediante algún proceso de proyección o extrapolación —comenzando por la idea de un ser limitado o infinito, que pudimos obtener por nosotros mismos, y entonces continuar construyendo la idea de que *no* es limitado de este modo? (Nuestras propias imperfecciones son aparentes como Descartes afirma en alguna otra parte, simplemente a partir del hecho de que dudamos e ignoramos muchas cosas (AT VII 47; CSM II 32).) La réplica de Descartes a esta objeción es como sigue:

> 'No debo pensar que, como mis concepciones del reposo y la obscuridad llegaron negando el movimiento y la luz, así mi concepción del infinito llegó no por medio de una idea verdadera, sino simplemente negando lo finito. Por el contrario, entiendo claramente que hay más realidad en una substancia infinita que en una finita, y de aquí que mi percepción del infinito que es Dios, sea de alguna manera previa a mi percepción de lo finito que soy yo mismo (AT VII 45; CSM II 31).

¿Pero qué tan importante es esta 'prioridad' del infinito? Interrogando a Descartes sobre este pasaje, Frans Burman objetó que el meditador es descrito como alguien que está reconociendo su propia imperfección *antes* de llegar a la idea de Dios, ¿podría entonces decirse que la idea de Dios es 'previa'? Descartes respondió que, sea cual sea el orden del descubrimiento, la percepción infinita de Dios debe en realidad ser previa a nuestras imperfecciones desde el momento en que la imperfección 'es una negación de la perfección de Dios' (AT V 153; CB 13). Sin embargo, el problema que surge aquí es que Descartes en ningún momento tiene éxito al proporcionar un criterio convincente e independiente para distinguir lo que es una 'negación' de lo que es un atributo 'positivo'. Es verdad, por supuesto, que para entender el término 'finito' tenemos que entender que es la negación del término 'infinito'. Los pares de opuestos, como éste, parecen estar organizados de la misma manera; en la medida en que entender un miembro del par implica automáticamente la comprensión del otro. Si esto es correcto, entonces la pretensión cartesiana de la 'prioridad' del concepto de infinito no puede llevarse a cabo de una buena manera y, por tanto, su argumento fracasa en esta tarea.[7]

Coda: el Argumento de la Impronta Divina, segunda versión

Aplicar el nombre de 'Argumento de la Impronta Divina' al razonamiento que recién se discutió es potencialmente erróneo dado que Descartes

ofrece, de hecho, dos formas aparentemente distintas de inferir la existencia de Dios partiendo de la perfección objetiva de nuestra idea de Dios. El segundo argumento, más corto, aparece como una pequeña pieza final de la Tercera Meditación (AT VII 48 y ss.; CSM II 33 y ss.). Dado que poseo una idea de Dios ¿puedo existir, pregunta Descartes, si en verdad no existe un ser semejante realmente? No, responde: porque en ese caso tendría que o ser autocreado (derivar mi existencia de mí mismo), o derivar mi existencia de mis padres, de mis abuelos y demás, esto es de una cadena de causas imperfectas; y cualquiera de esas suposiciones, arguye Descartes, lleva a una contradicción. Si yo fuera autocreado, entonces seguramente me hubiera otorgado a mí mismo todas las perfecciones de las que por experiencia sé que carezco. Por otra parte, suponer que debo mi existencia a una cadena de causas imperfectas es imposible:

> Como lo dije antes, es claro que debe haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto. Y por lo tanto, sea cual sea la causa propuesta desde el momento en que soy una cosa pensante y tengo dentro de mí alguna idea de Dios, debe admitirse que aquello que causó mi idea es, en sí mismo, una cosa pensante, y posee la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios (AT VII 49; CSM II 34).

Como el sumario de arriba (muy 'apretado') lo demuestra, la segunda versión del Argumento de la Impronta Divina no puede funcionar sin apoyarse en los resultados supuestamente obtenidos de la primera versión. Entre otras cosas, da por garantizado que el lector entiende y acepta el Principio de Adecuación Causal (que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa como en el efecto); y en particular reposa en la noción, supuestamente establecida en el primer argumento, que este principio puede aplicarse al contenido representacional (o 'realidad objetiva') de la idea de Dios: cualquiera que sea lo que me ha causado debe en última instancia, ser lo suficientemente perfecto para explicar las perfecciones descritas en mi idea de Dios.

A pesar de esta continuidad cercana entre los dos argumentos, algunos

críticos de Descartes, antiguos y modernos, han querido construir la segunda línea del razonamiento como una prueba nueva y lógicamente distinta. El autor de la Primera Serie de Objeciones proclamaba que se trataba, en efecto, de una versión de la segunda de las célebres 'Cinco Vías para probar la existencia de Dios' de Santo Tomás de Aquino: *i.e.* el argumento de que las series de causas en el mundo deben llevar finalmente a una causa incausada (AT VII 94; CSM II 68).[8] Descartes replicó con brusquedad que no existía un paralelo real. En primer lugar, el argumento cartesiano no parte de una sucesión de causas en el mundo, porque en esta parte de las meditaciones el meditador no está seguro de la existencia de cualquier cosa aparte de él. En segundo lugar, aunque Descartes investiga sobre sus orígenes causales, estipula que: 'investigando aquello que me causó, no estaba preguntando simplemente por mí como cosa pensante, más bien y con mayor importancia estaba preguntando por mí mismo en tanto que observo entre mis otros pensamientos que hay dentro de mí la idea de un ser de suprema perfección... Esta idea me demuestra no sólo que yo tengo una causa, sino también que esta causa contiene toda perfección y, por lo tanto, que es Dios' (AT VII 107; CSM II 78). Así, el segundo argumento no es con mucho una prueba distinta sino más bien un desarrollo posterior de la línea de razonamiento contenida en el primero. Y como sucede con la primera prueba, el puntal del argumento es la 'perfección objetiva' representada por mi idea de Dios. Como Descartes lo comenta en la Primera Serie de Respuestas:

> Todo el poder demostrativo del argumento depende del hecho de que esta capacidad de tener dentro de nosotros la idea de Dios no podría pertenecer a nuestro intelecto si éste fuera simplemente una entidad finita (como en efecto lo es) y no tuviera a Dios como causa. Por lo tanto, seguiré investigando 'si yo puedo existir aunque Dios no exista'. Pero aquí mi propósito no era obtener una prueba diferente a la precedente, sino más bien tomar la misma prueba y proporcionar una explicación más amplia de ella (AT VII 105; CSM II 77).

A pesar de depender de la versión más temprana, la segunda versión del Argumento de la Impronta Divina, tiene en sí mismo algunas características interesantes que han atraído considerablemente la atención de los comentaristas.[9] El propósito de este capítulo, sin embargo, no es escudriñar cada detalle de la Tercera Meditación, sino llegar a una evaluación global de los prospectos cartesianos para construir un cuerpo sistemático de conocimientos fundamentado en la conciencia de su propia existencia y en su reconocimiento de haber sido creado por un ser perfecto. Ya se ha argüido que la primera versión del Argumento de la Impronta Divina fracasa, y se ha visto también que su segunda versión falla y no es convincente si se rechaza la primera versión. Será por lo tanto mejor pasar al argumento completamente distinto y separado de la existencia de Dios que Descartes ofrece más tarde en la Quinta Meditación; este argumento no tiene nada que ver con consideraciones causales, más bien está basado en un análisis completamente *a priori* del concepto de Dios.

El Argumento Ontológico

El término 'Argumento Ontológico' fue inventado después de la muerte de Descartes; el argumento mismo o por lo menos una versión de él, circuló antes de su nacimiento. El nombre 'Argumento Ontológico' se debe en gran medida a Kant, quien distinguió un tipo especial de prueba de la existencia de Dios donde 'se ha hecho abstracción de toda experiencia', y la existencia del ser supremo se ha 'inferido *a priori* sólo de conceptos'.[10] El mismo Descartes, aunque no utilizaba el término 'ontológico', en efecto trazó una firme distinción entre la aproximación causal para probar la existencia de Dios que adoptó en la Tercera Meditación y la aproximación puramente *a priori* que utilizó en la Quinta Meditación:

> La Tercera Meditación implica el tipo de argumento que puede tomar un efecto de Dios [a saber, la idea de Dios] como premisa a partir de la cual la existencia de una causa suprema, a saber Dios, puede ser

> inferida subsecuentemente. Por contraste el otro argumento en la Quinta Meditación procede *a priori* y no comienza a partir de un efecto (AT V 152; CB 12).[11]

La prueba *a priori* de Descartes, que él mismo veía como 'al menos tan cierta como cualquier prueba geométrica' (AT VI 36; CSM I 129) parte de la distinción escolástica medieval estándar entre esencia y existencia. Tradicionalmente la pregunta *Quid est?* ('¿Qué es?'), una pregunta sobre la naturaleza de algo o su esencia, se veía como previa a la pregunta *An est?* ('¿Es esto?'), una pregunta sobre la existencia de algo. Podemos, por ejemplo, discutir la naturaleza de un triángulo e investigar las propiedades que necesariamente le pertenecen, sin tener que confrontar la pregunta de si algunos triángulos existen realmente en el mundo o no. Descartes lo expone de la manera siguiente:

> Cuando, por ejemplo, imagino un triángulo, aun si quizá no existe semejante figura, ni ha existido nunca en algún lugar fuera de mi pensamiento, hay siempre una determinada naturaleza o esencia o forma de triángulo que es inmutable, eterna e independiente de mi mente. Esto se hace claro partiendo del hecho de que pueden demostrarse varias propiedades del triángulo, por ejemplo que sus tres ángulos equivalen a dos ángulos rectos, que su lado más grande forma su ángulo más grande y el semejante; y desde el momento en que estas propiedades son tales que yo puedo reconocerlas claramente, quiera yo o no, aun si yo nunca pensé en ellas cuando imaginé previamente el triángulo, se sigue que éstas no pudieron haber sido inventadas por mí (AT VII 64; CSM II 45).

Los dos puntos clave aquí son, primero, que un triángulo tiene una 'naturaleza' o 'esencia' determinada (los dos términos son sinónimos para Descartes) exista o no; y segundo, que la esencia debe ser independiente de mí pues reconozco ciertas propiedades (por ejemplo que sus ángulos equivalen a 180°) 'lo quiera yo o no lo quiera'. Los lectores contemporáneos

sospecharán de la segunda de estas nociones, la supuesta 'independencia' de los objetos geométricos y sus propiedades. Actualmente estamos familiarizados con la idea de que es posible variar los axiomas de la geometría y obtener resultados diferentes; podemos, por ejemplo, construir geometrías no euclidianas en las cuales los ángulos de un triángulo serán mayores o menores que 180°. Pero aunque Descartes no puso en duda la asunción prevaleciente, previa al supuesto del siglo XIX de que sólo había una geometría, a saber, la de Euclides,[12] su argumento no depende de tal afirmación. Aun si se garantiza la posibilidad de triángulos no euclidianos, con diferentes propiedades a las de los triángulos euclidianos, sigue siendo verdad que un triángulo euclidiano necesariamente tiene, en virtud de su esencia o naturaleza, ciertas propiedades determinadas, y que esas propiedades no dependen de mí. Sin tomar en cuenta que yo sea capaz de deducirlas, las propiedades se siguen inevitablemente de la manera en la cual un triángulo euclidiano ha sido definido; y una vez que me haya sido demostrado que se siguen de esa manera, debo reconocerlas 'quiera yo o no quiera'.

Habiendo planteado esta noción estándar de esencia, ejemplificada por el caso del triángulo, Descartes pasa al caso especial de Dios:

> Es totalmente evidente que la existencia no puede ser ya separada de la esencia de Dios como tampoco puede separarse, de la esencia de un triángulo, el hecho de que sus tres ángulos equivalen a tres ángulos rectos... Es una contradicción pensar que Dios (esto es un ser supremamente perfecto) no existe (carezca de una perfección) (AT VII 66; CSM II 46).

El argumento es extraordinariamente breve y, al parecer, en su superficie, muy simple. Primero, Dios se define como un ser supremamente perfecto. Aquí no hay circularidad; al igual que en el caso del triángulo, se puede hablar de la naturaleza o esencia de algo sin comprometerse con su existencia real. Segundo, se dice que la suprema perfección implica la existencia. Un ser totalmente perfecto debe poseer todas las perfecciones, y si

se hace una lista de las perfecciones de Dios, entonces, junto a la omnipotencia, la omnisciencia y así, uno tendría que incluir la existencia. De ese modo, sin mayor dificultad, Descartes concluye que Dios existe.

Pero *¿por qué* debe incluirse la existencia en la lista de las perfecciones divinas? 'Es necesario', escribe Descartes, 'que yo atribuya todas las perfecciones al [ser supremo]. Y esta necesidad garantiza totalmente que, más tarde cuando me dé cuenta de que la existencia es una perfección, estoy en lo correcto al inferir que el ser supremo existe' (AT VII 67; CSM II 47). Entonces, es claro que el argumento de Descartes depende de la premisa que afirma que, así como la omnipotencia y la omnisciencia son perfecciones, la existencia también lo es. Esta premisa ha sido probablemente el mayor foco de interés para los críticos del argumento de Descartes. Antes que nada, si la existencia ha de considerarse una perfección, debe ser entonces una propiedad de alguna clase; sin embargo la reflexión sugiere que es una clase de propiedad bastante extraña. Si yo digo que en mi división tengo un colega que es alto, tú sabrás algo sobre él; pero si yo digo que él existe, esto difícilmente parece aumentar nuestra cantidad de información. Cuando se le preguntó a Descartes si la existencia es una propiedad, él fue bastante explícito: 'yo no veo', dijo, 'por qué no se puede decir que la existencia es una propiedad tal como la omnipotencia siempre y cuando, claro, que la palabra 'propiedad' se tome como base para cualquier atributo, o para cualquier cosa que se predique de algo' (AT VII 382; CSM II 263). Descartes parece pisar aquí un suelo firme y razonable. Sería bastante posible mencionar objetos (triángulos, o como para el caso, unicornios) sin comprometernos a que ellos existan; así, si al comenzar a platicar sobre unicornios, proseguimos hasta hallar que realmente existieron (supóngase que encontramos uno en una parte remota de Sudamérica), entonces un camino bastante plausible de describir lo que ha sucedido sería decir que comenzamos con un sujeto (el unicornio) que posee atributos (por ejemplo, como el tener un cuerno torneado), y luego continuamos predicando la existencia real de tal sujeto. A menudo los comentaristas modernos dicen que, aunque la existencia pueda funcionar como un predicado *gramatical*, en este tipo de caso todavía no tiene el

estatus de predicado *lógico*. En sí misma la noción de 'predicado lógico' aún necesita esclarecerse; y aunque, si bien puede ser explicada satisfactoriamente por referencias a la lógica simbólica moderna, todavía no es claro que aquí exista la base para una objeción fuerte al procedimiento cartesiano.[13]

Si se concede que la existencia puede funcionar como una propiedad en el más amplio sentido cartesiano de que 'todo puede ser predicado de una cosa', ello sigue sin explicar por qué se admite que esta es una *perfección*. El creador del Argumento Ontológico, San Anselmo (Arzobispo de Canterbury de 1093 a 1109), explica esto de manera más precisa, un poco como sigue. Si nosotros definimos 'Dios' como 'el ser mayor de lo cual nada puede pensarse', entonces existen dos posibilidades respecto a la pregunta de su existencia. Ya sea que él exista real y verdaderamente, o también que él sea un ser ficticio que exista sólo en las mentes de teístas engañados. Simplifiquemos (los vocablos, no son de San Anselmo): llamamos al primer tipo de existencia (esto es, la verdadera, la existencia real) 'Grado A de existencia'; y llamamos al segundo tipo de existencia —el tipo de existencia vaga e imaginaria que Papá Nöel y otros seres mitológicos tienen— 'Grado B de existencia'. Ahora si Dios meramente poseyera Grado B de existencia, no sería el ser más grande que pudiésemos concebir, así esta suposición conduce a una contradicción. De esto se sigue que Dios, al definirse como el ser más grande que podamos concebir debe tener Grado A de existencia —debe verdadera y realmente existir.[14]

Aunque Descartes a lo largo de estas líneas no defiende precisamente la premisa de que la existencia es una perfección (ciertamente, en la Quinta Meditación él da por sentado en su mayor parte la premisa), nosotros encontramos en los *Principios* una distinción entre grados o clases de existencia. Sin embargo, la distinción señalada no es una distinción entre existencia real e imaginaria, sino una entre existencia necesaria y contingente. Mi idea de una mesa o de un triángulo trae consigo la idea de la existencia meramente posible o contingente (esto es, puede suceder que el triángulo exista, o puede que no; no hay nada en el concepto de un triángulo que me autorice decidir si los triángulos existen). Pero en la idea de un ser

supremamente perfecto, 'la mente reconoce la existencia —no meramente la existencia posible y contingente, que pertenece a las ideas de todas las demás cosas que ésta percibe distintamente, sino la existencia absolutamente necesaria y eterna' (*Principios* I 10: AT VIII 10; CSM I 197). Aquí el hilo conductor parece ser que, 'si diera la casualidad de que el ser supremamente perfecto estuviera ahí, o si existiera tan sólo temporalmente, entonces por definición, no sería el ser supremamente perfecto. Una vez que definimos algo como supremamente perfecto, entonces se sigue que existe de manera necesaria y eterna.

Pero aquí puede existir una equivocación o una confusión en el encadenamiento cartesiano de los términos 'necesario' y 'eterno'. Ciertamente es verdadero de un ser que existiera temporalmente —que acabara de aparecer súbitamente como existente, o pudiera cesar de existir alguna vez— que no fuera el ser más perfecto que pudiésemos concebir. Entonces la perfección suprema verdaderamente parece implicar la existencia eterna —el tipo de existencia que es 'necesaria' en el sentido de que no podemos suponer que un ser supremamente perfecto no haya existido siempre o que un día cesará de existir. Pero no se sigue de esto que tal ser tenga existencia 'necesaria' en el sentido lógico de que es una contradicción negar que haya tal ser. De hecho, la comparación central cartesiana con el triángulo sugiere que la aseveración de que Dios tiene 'existencia necesaria' supone ser la afirmación de que la existencia es una propiedad lógicamente inseparable del ser perfecto, así como la de tener ángulos equivalentes a 180° es una propiedad lógicamente inseparable de un triángulo. Pero, si ese es el argumento, entonces está sujeto a una dificultad seria —la que señala el autor del primer grupo de objeciones:

> Incluso si se concede que un ser supremamente perfecto lleva la implicación de la existencia en virtud de su puro título, de esto no se sigue que la existencia en cuestión sea algo real en el mundo verdadero; todo lo que se sigue es que el concepto de existencia está inseparablemente ligado al concepto de un ser supremo (AT VII 99; CSM II 72).

En efecto, esta crítica (que se basa en la de Tomás de Aquino[15]) concede el punto anselmiano de que la perfección suprema implica existencia; pero niega que de esto se siga algo sobre lo que existe o no en el mundo real. Ciertamente, *si* hay algo que se denomine como 'supremamente perfecto', entonces por el puro hecho de recibir esta denominación implica que existe verdaderamente; pero nosotros tenemos todavía que mostrar, en primer lugar, que de hecho hay algo que responde a este título. En sus comentarios de las Primeras Respuestas, Descartes no tiene éxito al enfrentar esta objeción, sino que recae en la grave equivocación acerca de lo 'necesario' ya descrita (AT VII 119; CSM II 85). Y de verdad, en última instancia, la objeción parece insoluble.

La objeción que estamos discutiendo está relacionada con una preocupación general que mucha gente siente intuitivamente al enfrentarse con el Argumento Ontológico, a saber, que el argumento trata de 'definir a Dios en la existencia' mediante un truco de magia verbal. En la terminología humeana, uno puede expresar esta preocupación diciendo que 'las relaciones de ideas' son una cosa y los 'asuntos de hecho' enteramente otra.[16] Examinar las definiciones puede ayudarnos a expresar las implicaciones lógicas de los conceptos que empleamos, pero difícilmente pueden permitirnos sacar conclusiones sustantivas sobre el mundo real.

En la Quinta Meditación Descartes parece preparado para enfrentarse con el espíritu de esta objeción que procede a formular en los términos siguientes: 'No parece seguirse del hecho de que yo piense en Dios como existente que él exista. Pues mi pensamiento no impone ninguna necesidad sobre las cosas; y así como yo puedo únicamente imaginar un caballo alado aunque ningún caballo tenga alas, así puedo ser capaz de concederle existencia a Dios, aunque ningún Dios exista.' Descartes responde a su objetor imaginario como sigue:

> No es que mi pensamiento lo haga así, o imponga ninguna necesidad sobre las cosas; por el contrario, es la necesidad de la cosa misma, a saber, la existencia de Dios, la que determina mi pensamiento a este respecto. Pues yo no soy libre de pensar a Dios sin existencia (esto es,

> un ser supremamente perfecto sin una perfección suprema) como soy libre de imaginar un caballo con o sin alas (AT VII 67; CSM II 46).

Pero esto no es enteramente satisfactorio. Es verdad que el concepto *equus* (caballo) no implica nada sobre alas. ¿Pero qué hay del concepto *Pegasus*? Cualquier cosa que sea Pegasus, es por definición, un caballo alado (esto es, es necesariamente verdadero de Pegasus que tenga alas). Parece que aquí la 'necesidad' es, al menos parcialmente, una función de cómo se establece la definición. Esta preocupación a su vez da pie a aquello que puede llamarse la objeción 'fuerte' al Argumento Ontológico. Nosotros ya pasamos de *equus* a *Pegasus*; ahora demos un paso más allá y consideremos a *Superpegasus*. Definamos a Superpegasus como un ser que tiene todas las propiedades de Pegasus, más la propiedad de existir realmente. Ahora será necesariamente verdadero de Superpegasus que exista. Este ejemplo no constituye una crítica del Argumento Ontológico en el sentido de que señale con precisión un defecto lógico o un *non sequitur* en el razonamiento cartesiano; pero, desmerece la credibilidad del argumento al mostrar que, si el Argumento Ontológico de la existencia de Dios es válido, entonces nosotros podemos sobrecargar el universo construyendo argumentos paralelos para la existencia de toda clase de entidades fantásticas e inverosímiles tales como caballos alados necesariamente existentes.

Descartes nunca puso directamente la objeción 'fuerte' en esta forma, pero fue sensible al tipo de dificultad que las entidades, definidas de manera especial, podrían presentar a la estructura de su argumento. En las Primeras Respuestas, él señala que solamente algunas de nuestras ideas corresponden a naturalezas verdaderas e inmutables; otras ideas representan naturalezas ficticias o inventadas que 'el intelecto meramente pone juntas':

> Debemos percatarnos de una cuestión acerca de las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino meramente naturalezas que son inventadas y que el intelecto junta. Tales ideas siempre pueden ser separadas por el mismo intelecto, así que

> *cualesquiera ideas que el intelecto no pueda separar en esta forma* el intelecto no las puso juntas de manera clara (AT VII 117; CSM II 83-4; las cursivas son añadidas).

El problema con este criterio es que parece ser muy generoso (ya que permite a toda clase de seres fantásticos, imaginarios, poseer esencias verdaderas). Incluso un ser imaginario como una quimera tiene propiedades esenciales que no pueden ser 'escindidas' por el intelecto; hay algunas características (por ejemplo, la propiedad de tener una cabeza de león) que son lógicamente inseparables del concepto de una quimera. Cuando Descartes se enfrentó con este ejemplo respondió 'aun si nosotros podemos con la mayor claridad imaginar la cabeza de un león unido al cuerpo de una cabra... no percibimos el lazo, por decirlo así, que une las partes' (AT V 160; CB 23). Aparentemente esto significa que una idea compleja no representa una 'naturaleza verdadera' si las partes de este complejo no son unidas necesaria o analíticamente. Desafortunadamente para Descartes, él se ve obligado a decir en otra parte que hay compuestos con componentes separables —por ejemplo, un triángulo inscrito en un cuadrado— que representan naturalezas verdaderas (Primeras Respuestas: AT VII 118; CSM II 84). La razón de por qué tiene que decir esto es que hay propiedades matemáticas que pueden demostrarse para sostener el compuesto 'el triángulo en un cuadrado'; y el criterio fundamental en la Quinta Meditación para decir de X que tiene una naturaleza verdadera es que las propiedades puedan demostrarse lógicamente para sostener X (AT VII 64; CSM II 45). Descartes parece estar aquí en un dilema imposible. El Argumento Ontológico completo depende de la noción de que algunas de mis ideas representan objetos (Dios, el triángulo) que tienen esencias independientes de mí; y esta noción se respalda en el hecho de que tales objetos tienen propiedades lógicamente demostrables que yo debo reconocer lo quiera o no. Así, en esta exposición, compuestos como el triángulo en un cuadrado no pueden ser excluidos de la clase de objetos que tienen esencias verdaderas. Pero ahora, incluir tales compuestos como teniendo esencias verdaderas aunque (como es el caso del triángulo en el

cuadrado) los componentes no estén ellos mismos unidos analíticamente, parece permitir objetos como Superpegasus que tengan esencias verdaderas, y así deja Descartes el Argumento Ontológico[17] abierto a la objeción 'fuerte'.

Algunos críticos han sugerido que Descartes no estaba enteramente satisfecho con el Argumento Ontológico, o al menos que consideraba el argumento como menos cierto que el Argumento de la Impronta Divina, o quizá, incluso hasta lógicamente dependiente de él.[18] Pero en la síntesis de su metafísica que Descartes ofrece en *Principios de la Filosofía*, ambos argumentos se valoran por igual; ciertamente el orden de las *Meditaciones* está invertido y el Argumento Ontológico se presenta primero. No parece haber razón convincente para dudar que Descartes considerara que los dos argumentos fueran igual e independientemente válidos. Si las diferentes críticas expuestas arriba son sólidas, entonces ambos son igual e independientemente fallidos.

Evitar el error

Los argumentos de Descartes de la existencia de Dios, en sí mismos tienen un interés considerable. Pero estudiarlos aisladamente es ignorar el importante papel estructural que juegan en el sistema filosófico cartesiano. Para Descartes, el intento de probar la existencia de Dios no es meramente un caso en la lista de proyectos para ampliar nuestro conocimiento de la realidad. Más bien es el único camino en que el meditador cartesiano puede progresar más allá de los estrechos confines de la conciencia subjetiva de sí mismo: 'De esta contemplación del Dios verdadero, en quien permanecen escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de las ciencias, puedo ver un camino hacia el conocimiento de otras cosas' (AT VII 53; CSM II 37).

El primer paso hacia adelante en esta vía es el reconocimiento de que Dios no puede engañar:

> Para comenzar, reconozco que es imposible que Dios pudiera alguna vez engañarme. Pues en cada caso de artimaña o engaño se encuentra alguna imperfección... El deseo de engañar es una evidencia de malicia o de debilidad y eso no puede aplicarse a Dios (Cuarta Meditación: AT VII 54; CSM II 37).

Es inconcebible, entonces, que un Dios perfecto pudiera engañarnos. Pero, aún permanece el hecho de que con frecuencia nos equivocamos. Y esto enfrenta a Descartes en un problema que es más bien como el problema tradicional del mal. De modo que, si Dios es bueno y el creador omnipotente de todo, parece disparatado que deba haber maldad en el mundo; de manera similar, si Dios es bueno y la fuente de la verdad, parece extraño que deba haber error. De manera más específica, si Dios me creó y me dio una mente que es, en principio, un instrumento confiable para la percepción de la verdad (AT V 148; CB 5) ¿cómo es que a menudo me extravío en mis juicios?

Una forma teológica común de lidiar con el problema del mal fue el poner la culpa en el ejercicio de la voluntad libre del hombre y Descartes hace el mismo recorrido al explicar el error. Descartes procede ahora a argumentar: el error humano no se debe al intelecto con que Dios nos ha dotado; pues éste, aunque finito y en consecuencia limitado en sus percepciones es, sin embargo, un instrumento confiable para llegar a la verdad. Más bien la fuente del error descansa en nuestra voluntad. No que la voluntad sea defectuosa —lejos de ello; es en nuestra ilimitada e irrestricta libertad de la voluntad que estamos cerca de compartir la divina perfección. Pero el muy irrestricto alcance de la voluntad significa que en cualquier ocasión tenemos el poder de saltar y dar nuestro asentimiento a una proposición aunque el intelecto pueda no haberla percibido claramente:

> La fuente de mis errores está en que el alcance de la voluntad es más amplio que el del intelecto; pues en lugar de restringirla dentro de sus mismos límites, extiendo su uso a materias que no comprendo (AT VII 58; CSM II 40).

Pero este análisis de las causas del error, en sí mismo, sugiere una regla para

llegar a la verdad: 'Si cada vez que tenga que hacer un juicio restrinjo mi voluntad, de modo que ésta se extienda a aquello que el intelecto clara y distintamente manifiesta y no más, entonces es enteramente imposible que yo me equivoque' (AT VII 62; CSM II 43).

¿Cómo funciona exactamente esta estrategia para evitar el error? Un ejemplo de la astronomía que Descartes emplea en otra parte en una relación ligeramente diferente explica lo que él tiene en mente. Si yo miro al cielo podría estar tentado a juzgar que el sol es una bola ardiente mucho más pequeña que la tierra (AT VII 39; CSM II 27). Pero no percibo clara y distintamente su tamaño; todo lo que puedo decir con seguridad es que el sol *parece* de cierto tamaño visto desde la tierra. Pero lo que yo realmente debería hacer en tales casos es suspender el juicio hasta encontrar un argumento seguro, del tipo del que un astrónomo matemático puede proporcionar, que establecerá claramente el verdadero tamaño del sol sobre la base del razonamiento claro y preciso.

La elección de una parte del razonamiento matemático como ejemplo de la aplicación de la percepción clara y distinta es muy apropiada: Descartes frecuentemente cita las propiedades matemáticas como el paradigma de casos de propiedades que el intelecto puede percibir clara y distintamente (AT VIII 33; CSM I 217). Entonces restringir nuestro juicio a la esfera de la pura matemática es (con ciertas salvedades) una estrategia confiable para evitar el error. Pero esto, a la vez, sugiere un camino hacia el conocimiento del universo físico. Muchos aspectos del mundo físico, en particular las formas y tamaños de los objetos ordinarios tridimensionales, pueden caracterizarse, de manera sencilla, en términos matemáticos o geométricos. La naturaleza corpórea *qua* material extenso —que tiene longitud, anchura y profundidad— es el objeto propio del razonamiento matemático. Así, ahora el camino está abierto para aplicar nuestra idea innata de Dios y en consecuencia nuestras percepciones intelectuales confiables a la estructura del mundo físico.

> Entonces veo claramente que la certeza y verdad de todo conocimiento depende únicamente de mi conocimiento del Dios verdadero, hasta tal punto que era incapaz del conocimiento perfecto sobre cualquier otra cosa hasta que lo conocí. Y ahora para mí es posible alcanzar conocimiento completo y cierto... *respecto de esa naturaleza corpórea que es el sujeto de la matemática pura* (AT VII 71; CSM II 49; las cursivas son añadidas).

El círculo cartesiano

La elevada visión de un camino seguro hacia la verdadera comprensión del mundo —muchas veces un paradigma del optimismo racionalista sobre la consecución del conocimiento— es acechada, al inicio, por una dificultad estructural mayor. La estrategia cartesiana se asienta en la confiabilidad del intelecto humano, y en la certeza de sus percepciones claras y distintas: 'una mente confiable fue el regalo que Dios me dio' (AT V 147; CB 5). ¿Pero si la confiabilidad del intelecto se garantiza solamente después de que establecemos la existencia de un creador perfecto quien me ha dotado de intelecto, entonces cómo es que, primeramente, puede afirmarse la existencia de tal creador? Pues claramente debo confiar en mi intelecto a fin de percibir la validez de la prueba de la existencia de Dios, y la verdad de las premisas de tal prueba. ¿Cómo puedo saber que estas percepciones del intelecto no son fundamentalmente defectuosas? Cualquier apelación a la veracidad de Dios en *esta* etapa —cuando aún no he probado que él existe— es evidentemente inaceptable. Entonces la posición parece ser que, necesito confiar en mi intelecto a fin de probar la existencia de Dios, pero todavía sin el conocimiento previo de su existencia, en principio, no tengo razón para confiar en mi intelecto. Esto es, en resumen, el bien conocido problema del 'Círculo Cartesiano'.

A este problema se le ha dado un interés especial por la afirmación propia de Descartes (en el pasaje de la Quinta Meditación citado arriba) de que 'la certeza y verdad de todo el conocimiento dependen de mi conocimiento del Dios verdadero'. ¿Si *todo* el conocimiento depende de Dios, entonces puedo conocer las premisas que necesito para probar la

existencia de Dios sin conocerlo primeramente? Llegado a esto, ¿puedo siquiera conocer que existo sin conocer primero a Dios? Cuando se le preguntó acerca de su declaración en la Quinta Meditación y la amenaza de circularidad que parecía estar presente, Descartes contestó muy directamente como sigue:

> 'Cuando dije que nosotros no podemos conocer nada cierto hasta que nos damos cuenta de que Dios existe, expresamente declaré que estaba hablando solamente del conocimiento de aquellas conclusiones que pueden ser recordadas cuando *ya no estamos atendiendo* el argumento mediante el cual las dedujimos' (AT VII 140; CSM II 100; las cursivas son añadidas).

Aquí la implicación clara es que en el tiempo en que estoy percibiendo clara y distintamente una proposición, no necesito el conocimiento de Dios a fin de estar seguro de su verdad, y en el momento en que verdaderamente estoy atendiendo un argumento no necesito del conocimiento de Dios para estar seguro de su validez.

Que Descartes diga esto no debería sorprendernos. En su discusión del Cogito dijo expresamente que la proposición 'yo soy, yo existo' es verdadera '*tan pronto como es sugerida o concebida en mi mente*' (AT VII 25; CSM II 17; véase supra pp. 61 y s.). Nada se comentó aquí sobre la necesidad de una garantía general (ya sea divina o de otro tipo) de la confiabilidad del intelecto. Cada uno de nosotros percibe exactamente, en su propio caso, que es imposible que deba pensar sin existir (AT VII 140; CSM II 100). Y mientras yo me fije en esta verdad, entonces ni aun la duda hiperbólica y extrema, introducida por la hipótesis del genio maligno, puede alterar mi certeza: 'él nunca podrá hacer que yo sea nada mientras piense que soy algo' (AT VII 25; CSM II 17). Tampoco es la conciencia de mi propia existencia el único caso en que Descartes parece afirmar que tengo una cognición confiable independientemente del conocimiento de Dios. En el caso de la proposición 'dos más tres es igual a cinco', me doy cuenta, dice Descartes, que el genio nunca podría hacer que dos y tres

sumados fueran más o menos que cinco —esto es, siempre que 'considere la proposición' o la mantenga en el centro de mi atención (AT VII 36; CSM II 25). Y el mismo punto se aplica, dice Descartes, a los axiomas que se necesitaron para probar la existencia de Dios: 'Yo sé que no me engaño respecto a ellos cuando en realidad les estoy prestando atención. Y mientras yo les ponga atención, estoy seguro de que no estoy siendo engañado y que estoy obligado a darles mi asentimiento' (*Conversación con Burman*: AT V 148; CB 6).

Parece claro entonces que, la salida de Descartes a la Objeción del Círculo fue el argumentar que existen algunas proposiciones que, mientras continúe atendiéndolas, puedo disfrutar de un conocimiento autoevidente sin ninguna necesidad de la garantía divina. Pero ¿cómo podría ser, como es el caso, una cognición 'autogarantizada' de esta clase? De hecho, la noción no es tan rara o tan ambiciosa como podría parecer al principio. Consideremos exactamente lo que Descartes quiere decir con 'percepciones claras y distintas'. Una percepción clara se define como una que está 'presente y abierta a la mente atenta'; una percepción distinta es una que no contiene *nada sino* aquello que es claro (*Principios* I, 45: AT VIII 22; CSM I 207). Descartes al explicar esto observa que una percepción puede ser clara sin ser distinta. Por ejemplo, si yo digo 'tengo un dolor en mi pierna' de lo que me doy cuenta claramente es de —un sentimiento de incomodidad; pero la proposición que he pronunciado tiene implicaciones que me llevan más allá de aquello de lo que me doy cuenta directamente. (Una de estas implicaciones es, por ejemplo, la proposición de que tengo una pierna; así como el ejemplo de Descartes de 'la extremidad fantasma' en que se siente dolor, es posible para la gente suponer que su pierna le está doliendo cuando en realidad ha sido amputada (AT VIII 320; CSM I 283).) Más aún, incluso la presuposición básica de que, primeramente tengo un cuerpo pudo ser cuestionada por las dudas de la Primera Meditación. Pero en el caso de una muy simple proposición tal como 'yo estoy pensando' o 'dos más tres es igual a cinco', entonces no hay tales implicaciones 'extrañas', ni la duda sobre aquello que podría conducirme a rechazar o retirar mi aserción. Pues yo mismo me estoy comprometiendo a nada más

allá de lo que estoy directamente enterado; tengo justo delante de mi mente todo lo que puedo necesitar a fin de estar seguro de que la proposición es enteramente verdadera.

Esta última cuestión explica la importancia de la *atención* mental a la que Descartes constantemente vuelve en la discusión de la Objeción del Círculo (AT VII 140, 460; CSM II 100, 309). Pues parece que mientras sostengo una proposición como que 'dos y tres es igual a cinco' presente en mi mente —mientras sé lo que quiero decir con los símbolos comprendidos— entonces no hay nada que el genio maligno pueda *hacer* respecto de que sea falso lo que estoy aseverando. Dejémosle, si él deseara que elimine el universo físico entero; dejémosle, si él quisiera, que altere los significados convencionales de los símbolos, de manera que, aunque yo tome el símbolo '+' para representar la suma, el resto de la humanidad lo entienda como el símbolo de la substracción. Nada de esto afecta el hecho de que cuando asevero '2 + 3 = 5', lo que estoy aseverando es una proposición verdadera.

Una objeción a la interpretación recién presentada de la ruta de escape cartesiana al círculo es que Descartes parece, en una etapa de su argumento, arrojar duda aun en las percepciones de la mente de tales proposiciones simples y distintas como 'dos y tres es igual a cinco'. En la Primera Meditación, después de proponer la posibilidad de un engañador omnipotente, Descartes pregunta: 'Ya que algunas veces creo que otros se extravían en casos donde piensan que tienen el más perfecto conocimiento, ¿similarmente no podría yo equivocarme cada vez que sumo dos y tres o cuento los lados de un cuadrado?' (AT VII 21; CSM II 14). Y en la Tercera Meditación él recapitula: 'Cada vez que mi creencia preconcebida en el poder supremo de Dios viene a mi mente, no puedo sino admitir que sería fácil para él, si así lo deseara, hacer que me equivoque aun en aquellos asuntos en que creo ver completamente claros con el ojo de mi mente' (AT VII 36; CSM II 25; *cfr. Principios* I 5: AT VIII 6; CSM I 194). Estos pasajes han conducido a algunos comentaristas a sugerir que las dudas sistemáticas propuestas por Descartes se extienden aun a las intuiciones más simples de

la mente, cuando ésta percibe clara y distintamente algo (llamémosle a esto la visión extrema de la duda cartesiana).[19]

No puede negarse que en la Tercera Meditación Descartes reflexiona en la posibilidad de que podría ser conducido a equivocarse 'aun en aquellos asuntos en que creo ver completamente claro con el ojo de mi mente.'[20] Pero inmediatamente después replica con una respuesta ingeniosa:

> Cuando vuelvo a las cosas mismas que creo percibo muy claramente, estoy tan convencido de ellas que declaro espontáneamente: quienquiera que sea que así puede engañarme, él nunca hará... que dos y tres sumados sean más o menos que cinco (AT VII 36; CSM II 25).

Algunas veces se ha sugerido que en este pasaje Descartes está simplemente registrando su convicción subjetiva de la verdad de que 'dos y tres es igual a cinco', y no aduciendo que tiene alguna garantía de su verdad efectiva.[21] Es verdad que el meditador se describe como alguien que está experimentando un sentimiento de convicción espontáneo; pero también se ha dicho que declara que no hay posiblemente nada que un engañador pueda *hacer* para volver esta proposición falsa. Y esto sugiere que la respuesta ingeniosa cartesiana no es exactamente la declaración de una convicción subjetiva, sino que tiene implicaciones epistémicas: siempre que el meditador atienda a la proposición en cuestión, entonces no hay nada que pueda ser hecho para socavar su verdad autoevidente. Concluyo que la duda propuesta aquí sobre la posibilidad de un Dios engañador (lo que Descartes procederá a llamar esta 'muy insignificante y metafísica razón para dudar') no impugna mi conocimiento de una proposición como 'dos más tres es igual a cinco', en el momento en que la estoy percibiendo. La duda sigue siendo una preocupación fundamental persistente que todavía necesita disiparse; pues 'mi naturaleza es tal que no puedo fijar mi visión mental continuamente sobre la misma cosa a fin de continuar percibiéndola claramente' (AT VII 69; CSM II 48); así en el momento en que dejo que mi atención se pierda, el escenario del 'Dios engañador' podría ocasionarme que dudara de si la cognición que acabo de alcanzar es precisa. Pero en el

momento real cuando estoy percibiendo una verdad simple tal como 'dos y tres es igual a cinco', entonces en tanto continúe teniéndola en el centro de mi atención sé que es verdadera.[22]

En cualquier caso hay una razón fuerte para rechazar el punto de vista extremo (que la duda cartesiana se extiende aun a mi intuición presente de verdades percibidas clara y distintamente). Si Descartes realmente está introduciendo una duda legítima sobre si puedo conocer la verdad de tal proposición simple como 'dos más tres es igual a cinco', en el momento en que estoy intuyéndola, entonces no puede haber esperanza para establecer los axiomas que se necesitan para probar la existencia de Dios. Ciertamente, el círculo será insoluble —real y obviamente tan desesperanzador que es difícil creer que Descartes pueda haber intentado seriamente llevar la duda hasta tal punto. Ante esto, algunos comentadores han defendido lo que puede llamarse 'una posición de retroceso': que Descartes no está realmente interesado en establecer un sistema de conocimiento objetivamente verdadero, sino únicamente en mostrar que tenemos ciertas creencias fundamentales que conllevan tal convicción subjetiva tan firme, que podemos esperar con confianza el que permanecerán inalterables ante cualquiera nueva indagación. Aunque esta posición ha sido estudiada con amplia sofisticación, reconstruir a Descartes como teniendo argumentos previos antes de haber alcanzado la verdad objetiva, me parece que implica el ver su trabajo desde una perspectiva demasiado 'moderna' o relativista. Descartes a lo largo de sus escritos describe al meditador, por excelencia, como el investigador de la *verdad*.[23]

Otra objeción al punto de vista 'extremo' es que no solamente esto hace imposible para el meditador romper el círculo y establecer un sistema de conocimiento verdadero, sino que, incluso lo hace difícil para ver, primeramente, cómo podría iniciarse la meditación. Aun para alcanzar el estado más básico de la conciencia de mi propia existencia, debo ser capaz de confiar en las intuiciones fundamentales de mi intelecto respecto a los contenidos de mis pensamientos. Debo, por ejemplo, saber qué es lo que entiendo por 'pensamiento' y 'duda'; debo, como Descartes insiste, conocer la proposición básica de que 'es imposible para mí pensar sin existir' (*Principios* I 10: AT VIII 8; CSM I 196). Proponer la posibilidad de que podría estar en un error en el momento en que verdaderamente estoy intuyendo una proposición como 'para pensar uno debe existir' o 'dos y tres es igual a cinco', es en efecto proponer el fantasma de mi ser incapaz de mantener un control en las ideas más simples que utilizo. Pero esto haría imposible todo pensamiento.

El papel de Dios

Entonces la concepción cartesiana es que la cognición del meditador de dichas verdades elementales como 'dos más tres es igual a cinco' o 'pienso, luego existo' está ciertamente autogarantizada. Tal conocimiento es una excepción al principio de que todo el conocimiento depende de Dios, pues con tal de que estemos atendiendo a estas verdades, reconocemos que no es posible que haya nada que pudiera volverlas falsas. Pero si es asequible tal conocimiento autogarantizado (y, como se verá, Descartes admite que incluso un ateo puede tenerlo) entonces cuál es la importancia de Dios en el sistema de Descartes. ¿Cómo reconstruimos las aserciones frecuentes cartesianas de que Dios es la fuente y el garante de todo el conocimiento?

La respuesta descansa en la mera naturaleza temporal de los destellos de intuición que se autogarantizan y de los cuales disfruta el meditador. El reconocimiento garantizado de la verdad, para cualquier proposición dada, dura únicamente el tiempo que el meditador sostenga esta proposición frente a su mente; tan pronto como su atención se pierde, aun por un instante, la garantía se desvanece. Ahora, si nuestra capacidad de atención fuera infinita, o si pudiéramos atender simultáneamente un número infinito de proposiciones, esto no sería problema. Podríamos quizá intuir toda la verdad en un solo destello deslumbrante de cognición. Pero desgraciadamente nuestra experiencia solamente nos hace muy claro, primero, que nuestra atención a menudo se extravía, y segundo, que hay un límite al número de proposiciones que podemos sostener en nuestra mente a un tiempo. (Aquí el paralelo con la visión, la metáfora favorita de Descartes del conocimiento es ilustradora:

si trato de mantener más de unos cuantos objetos en mi campo visual, por fuerza algunos de ellos saldrán del centro de mi atención.)[24]

Sin embargo, una vez que se establece la existencia de Dios, entonces tenemos la posibilidad de progresar más allá de tales destellos aislados de cognición y construir un cuerpo sistemático de conocimiento. Como Descartes lo señala, podemos trasladarnos desde la *cognitio* (mera cognición) a la *scientia* (conocimiento seguro) (AT VII 141; CSM II 101). ¿Cómo es posible esto? Primero, la duda básica persistente sobre si puedo ser sistemáticamente engañado aun en los casos más simples se elimina. Si cuando mi atención se pierde en alguna proposición soy asaltado por esta duda persistente, entonces solamente tengo que hacer presente la prueba de la existencia de un Dios perfecto y benevolente a fin de eliminarla. Segundo, puedo comenzar a confiar (con la debida cautela) en todos los apoyos y ayudas que los seres finitos necesitan a fin de componer juntas sus intuiciones transitorias y unirlas en un conjunto sistemático. Esto es parcialmente una cuestión de ser capaz de traer a mi memoria aquello que intuí hace un momento, o hace media hora; pero éste no es el caso, como algunas veces se ha sugerido, de que una vez que la existencia de Dios se establece, puedo comenzar a confiar, sin cuestionar en mis poderes de la memoria.[25] Aun después de probar la existencia de Dios, necesitaré checar y rechecar mis resultados; necesitaré recordarme a mí mismo (si es necesario por el uso de notas y otros tipos de ayudas de la memoria) de los resultados que he establecido antes. Necesitaré mantener todos mis argumentos bajo revisión, esforzándome por estar seguro de no haber incluido nada que no fuera percibido clara y distintamente. Y continuaré en el intento de eliminar cualquier residuo de opiniones preconcebidas que puedan estar influyendo sobre mi juicio (*cfr. Principios* I, 68-75: AT VIII 33 y ss.; CSM I 217 y ss.). Pero, con tal de que vaya cuidadosamente, y en cualquier etapa dada me restrinja a aquello que percibo clara y distintamente, entonces tengo razón para esperar, dada la perfección de Dios y la general confiabilidad de las capacidades intelectuales que él me ha dado, que mi proyecto de desarrollar un cuerpo sistemático de conocimiento tiene alguna esperanza de éxito.

La interpretación general que aquí se ofrece parece confirmarse por aquello que Descartes dice de los ateos y de la geometría. Comentando la observación de Descartes de que 'todo el conocimiento depende de Dios', Mersenne objetó que un ateo con toda seguridad es capaz de percibir clara y distintamente que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos rectos (AT VII 125; CSM II 89). Descartes, en su respuesta, no *disputa esto*. Pero la *cognitio* del ateo, señala, no significa la *scientia* verdadera, pues nada que pueda volverse dudoso parece llamarse apropiadamente *scientia* (AT VII 141; CSM II 101). Ahora, como ya hemos visto, en el momento en que el ateo realmente está percibiendo una proposición simple tal como la del triángulo, entonces no es necesaria la garantía divina. Y Descartes deja esto muy claro en alguna parte, que tal conocimiento es perfectamente genuino, y trae consigo una aprehensión exitosa de la verdad, no meramente una convicción de la verdad: 'si algo se percibe claramente entonces, sin importar quién es el que lo percibe, esto es verdadero y no solamente lo parece o se presenta como tal' (Séptimas Respuestas: AT VII 511; CSM II 348). Pero el ateo, así parece, nunca será capaz de progresar más allá de su conciencia aislada de verdades individuales. Él nunca podrá pasar a la *scientia*, ya que minuto a minuto, su atención decaerá y entonces regresará a un estado de duda potencial, que le imposibilitará hacer un uso constructivo de los resultados que ha establecido. Tampoco puede, incluso, estar seguro, una vez que deja que su atención se pierda, de que ha establecido algunos resultados firmes; pues en cualquier momento puede ser asaltado por la persistente duda básica, de si sus intuiciones fundamentales son confiables (AT VII 146; CSM II 104). En contraste, el teísta cartesiano puede eliminar esta duda a base de fijar su mente en la prueba de la existencia de un Dios benevolente. La prueba, insiste Descartes, es lo suficientemente corta y simple para ser aprehendida en su totalidad ante la mente (AT V 149; CB 6). Y así el círculo se rompe.

Las observaciones anteriores están encaminadas, primero, a proporcionar una interpretación plausible de cómo Descartes responde a la Objeción del Círculo y, segundo, a mostrar que su estrategia tiene éxito en evitar la circularidad. Pero esto, por supuesto, aún está muy lejos de

constituir una reivindicación de los pasos reales que Descartes da al desarrollar su sistema del conocimiento. Pues, incluso, si hay algunas proposiciones de tal simplicidad y distinción que mientras yo continúe atendiéndolas puedo estar seguro de su verdad, es muy difícil aceptar que las premisas necesarias para las pruebas de la existencia de Dios caigan dentro de esta categoría. Nosotros hemos visto por ejemplo, cómo el Principio de Adecuación Causal —que debe haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto— tiene implicaciones que son, sin exageración alguna, complejas y controversiales; y lo mismo se aplica incluso a las premisas aparentemente más simples de la prueba ontológica —por ejemplo, la premisa de que la existencia es una perfección. Descartes sinceramente pudo haber creído que intuía estas premisas clara y distintamente; pero, como él mismo reconoció, la gente, algunas veces, puede estar equivocada al pensar que percibe algo clara y distintamente. Al responder a su crítico jesuita Pierre Bourdin, admitía que 'eso requiere algo de cuidado', 'hacer una distinción propia entre aquello que se percibe clara y distintamente y aquello que meramente se presenta como tal' (AT VII 462; CSM II 310).

Descartes bien podría señalar en defensa propia que él nunca prometió que el camino sería fácil. 'En metafísica', escribió en las Segundas Respuestas, 'no hay nada que requiera mayor esfuerzo que tener la percepción clara y distinta de las nociones primarias' (AT VII 157; CSM II 111). Aun el contraste que Descartes mismo señala en este pasaje con su primer amor, la geometría, tiene implicaciones que amenazan el éxito de su proyecto metafísico. No puede haber duda posible de la distinción de una proposición geométrica primaria como 'un triángulo tiene tres lados'. Pero parece que esta distinción se consigue al costo del contenido mínimo absoluto.[26] Cuando nosotros vamos a la metafísica, y en particular cuando progresamos más allá de la conciencia básica de nuestra propia existencia a las premisas más 'sustanciosas' que se necesitan para establecer la existencia de Dios, entonces, en la acepción de Descartes, es claro que se requiere un gran esfuerzo para estar seguros que nada dudoso se ha introducido. Y parece que el cartesiano nunca está en posición de conocer

con absoluta certeza que un poco más de esfuerzo no le revelaría, hasta ese momento, un elemento desapercibido de indistinción. Aquí el problema de Descartes descansa en la mera austeridad y rigor de sus exigencias para la fundamentación del conocimiento. Como él intenta progresar de su base más simple, la conciencia indubitable de sí mismo a los resultados más ricos y satisfactorios, va a ser aún más probable que necesite premisas demasiado ricas para satisfacer su prueba austera de distinción —de no contener nada que no esté 'presente y abierto a la mente atenta' (*Principios* I 45). La última objeción a la estrategia de Descartes no es que sea circular sino que es excesivamente ambiciosa.

Notas

1 Comparar las Segundas Respuestas: 'Ya que Dios es el ser supremo, también debe ser supremamente bueno y verdadero, y por lo tanto sería una contradicción que cualquier cosa que debiera ser creada por él se inclinara positivamente hacia la falsedad' (AT VII 144; CSM II 103).

2 En los *Principios de la Filosofía* las pruebas de la existencia de Dios se presentan en un orden diferente que Descartes describe como el 'orden de exposición'. En las *Meditaciones* (y el *Discurso*) el orden seguido es el 'orden del descubrimiento', que caracteriza la ruta que el meditador individual tomará de manera natural, dado que él es consciente únicamente de su propia conciencia y de las ideas dentro de él. *Cfr. Conversación con Burman*: AT V 153; CB 12 y 69 y ss. Debe notarse que, antes de proceder a la pregunta de la existencia de Dios (en la Meditación Tercera), Descartes dedica un espacio considerable, en la Meditación Segunda, a una investigación preliminar de su naturaleza como una 'cosa pensante' (*res cogitans*). Para una discusión de su razonamiento sobre este asunto véase *infra*, cap. 5, pp. 111 y ss.

3 Aquí la traducción sigue la versión francesa de 1647 de las *Meditaciones* del duque de Luynes (*cfr.* CSM II 1 y ss.). Aunque no confiable enteramente, y algunas veces menos precisa que la latina, la versión francesa provee glosas

explicativas que esclarecen el significado cartesiano. Así en el pasaje citado, la explicación de 'objetivamente' como 'representativamente' se añade en la versión francesa.

4 *Cfr.* los comentarios de Descartes sobre Demócrito, en los *Principios* IV 202: AT VIII 325; CSM I 287.

5 E. Anscombe y P. Geach señalan que estos términos escolásticos habrían 'degenerado en mera jerga en el tiempo de Descartes' (Anscombe y Geach, 81). Pero esto es engañoso si se entiende que implica que Descartes admite de manera descuidada que estas fórmulas convencionales se introduzcan dentro de su trabajo sin otorgarles un papel preciso.

6 'Comprender algo es acogerlo en el pensamiento de uno; para conocer algo basta con tocarlo, exactamente como podemos tocar una montaña pero sin colocar nuestros brazos alrededor de ella' (carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630: AT I 152; K 15).

7 Al discutir nuestras ideas de reposo y oscuridad que surgen 'negando el movimiento y la luz', Descartes dice que tales ideas son 'materialmente falsas' —esto es, ellas representan como 'cosas' (*res*) objetos que realmente son no entidades o ausencias (AT VII 43 y 46; CSM II 29 y 31). Pero esto sugiere una objeción nueva al argumento de Descartes que está íntimamente relacionado con aquella propuesta en el texto: ¿cómo tenemos una garantía de que la idea de Dios no es 'materialmente falsa'? ¿No podríamos estar equivocados al suponer que aquello que es representado en realidad es algo real y positivo? *Cfr.* el desafío de Arnauld a Descartes sobre la definición de falsedad material (AT VII 206; CSM II 145) y la respuesta un poco confusa de Descartes (AT VII 232; CSM II 162). Véase también la *Conversación con Burman*, donde Descartes dice que mi idea de blancura puede ser materialmente falsa ya que puedo (equivocadamente) suponer que aquello que es representado es una cosa real o una cualidad (AT V 152; CB 11). Para una discusión aguda de las complejidades de Descartes sobre el asunto de la falsedad material véase Wilson, 108 y ss.

8 En el pasaje citado, Caterus (autor de las Primeras Objeciones) sostiene en consecuencia el argumento: 'Pienso luego existo; verdaderamente yo soy... una mente. Pero esta mente deriva su existencia ya sea de sí misma o de otra.

Si es de esta última, entonces nosotros continuamos repitiendo la pregunta —¿de dónde este ser deriva su existencia? Y si es de la primera, si ésta deriva su existencia de sí misma, entonces ella es Dios.' Nótese que esta formulación no menciona del todo la *idea* de Dios. Entre los críticos modernos que tratan el segundo argumento como una prueba distinta, *cfr.* Alquié (ALQ II 448 y s.); Gueroult, cap. VI; Curley, 138 y ss. Contrastar Williams, 151.

9 Hay por ejemplo un párrafo muy discutido donde Descartes afirma que, aun si él siempre hubiera existido, con todo, él requeriría una causa que lo 'preservara', o lo mantuviera en la existencia de momento a momento (AT VII 49; CSM II 33). Para una discusión del principio de la 'discontinuidad del tiempo' que Descartes parece aquí invocar, véase Gueroult, 193 y ss.; Kenny, 143 y s.

10 Kant, A591/B619.

11 Desde Kant, el término *a priori* ha sido usado por los filósofos para significar a grandes rasgos 'independientemente de la experiencia'. (Entonces, verdades que pueden conocerse *a priori* se contrastan con aquéllas que tienen que ser establecidas empíricamente.) Sin embargo, en el párrafo aquí citado, *a priori* está usado en el sentido antiguo (encontrado, por ejemplo, en Aquino) que significa a grandes rasgos 'de la causa al efecto'. En este contexto particular los usos del *a priori* de los antiguos y los modernos convergen, ya que lo que se considera es una prueba de la existencia de Dios que no descansa sobre los efectos de Dios que se observan, sino que comienza, por así decirlo, en Dios mismo —de un análisis de su naturaleza o esencia. Para el uso cartesiano característico del término *a priori* (que no siempre es particularmente claro), véase AT VII 155; CSM II 110.

12 Sin embargo, Descartes sostiene que las leyes de la lógica y de las matemáticas son también, como cualquier otra cosa en el universo, dependientes de la voluntad de Dios; pero para él hay un sentido en que las verdades geométricas podrían haber sido de otra manera (habiéndolo Dios así decretado) (ver cartas a Mersenne del 15 de abril y 27 de mayo de 1630; AT I 145 y 152). No obstante, Descartes insiste en que una vez que los decretos de Dios se establecen son eternos e inalterables y que nosotros somos incapaces de concebir cómo podrían éstos haber sido de otra manera

(véase carta a Arnauld del 29 de julio de 1648: AT V 224; y la *Conversación con Burman*: AT V 160; CB 22 y 90).

13 Los lógicos modernos, en lugar de tratar la existencia como una propiedad de 'primer orden' que se aplica directamente a los objetos o a los individuos, la tratan como una noción de 'segundo orden': se toman afirmaciones sobre la existencia para decir que ciertas otras propiedades son ejemplificadas. Así, decir que 'los caballos existen' es decir que las propiedades de los equinos se ejemplifican en el mundo. De acuerdo con la notación lógica moderna de Frege-Russell, la existencia se simboliza por un cuantificador y no por una letra predicativa; esto es, más que como un símbolo para un predicado o una propiedad, ésta más bien aparece como una 'oración abierta', que introduce una materia de predicación. Así, el 'gobernante de los reyes existe' se simboliza como $(\exists x)(y)(Ky \rightarrow Rxy)$ o ('existe una x tal que para toda y, si y es un rey, x rige a y'). (Estrictamente hablando, símbolos nuevos habrían de añadirse para convenir que sólo hay una regla de este tipo.) Pero no es suficiente para los defensores del punto de vista de que la existencia no es un predicado señalar simplemente la notación que emplea la lógica simbólica moderna. No hay nada sacrosanto acerca de esta notación (nosotros podemos, por ejemplo, producir una expresión sujeto-predicado 'Fn' tal que 'F' simboliza el verbo 'existe' y 'n' designa el sujeto 'el gobernador de reyes'). Aquéllos quienes niegan que la existencia sea un predicado lógico, deben explicar que hay algo filosóficamente dudoso al tratar la existencia como una propiedad de primer orden; ellos tienen que mostrar que hay algo sospechoso en una lógica que nos permite introducir objetos 'puros' (tal como 'el gobernador de reyes' o 'el jefe unicornio') a los cuales es posible adscribirles o negarles existencia real. Para algunas objeciones a tales objetos puros véase Kenny, 168; sin embargo, como E. M. Curley lo ha mostrado, éstos están lejos de ser decisivos (Curley, 153/4).

14 Véase Anselmo *Proslogion* II. Al haber definido a Dios como 'aquello mayor de lo cual nada puede pensarse' (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*), Anselmo sigue argumentando que sería una contradicción suponer que tal ser existe meramente en la mente o el intelecto del hombre. El argumento lo discute y rechaza Aquino, en *Suma Teológica*, P.1, Q.2, art.1.

15 Aquino, *Suma Teológica*, P.1, Q.2, art. 1.

16 Véase David Hume, *Tratado sobre el Entendimiento Humano* (1748) IV 1.

17 Para una mayor crítica del argumento —en particular el problema de si la idea de un ser supremamente perfecto es coherente, véase Curley, 167 y ss.

18 Para este punto de vista *cfr.* Gueroult, 248: 'La prueba ontológica... no puede establecerse suficientemente hasta que se demuestre la validez de todas las demostraciones matemáticas, esto es, en términos generales, la validez de todas las relaciones necesarias comprendidas en ideas claras y distintas.' Pero la necesidad de una garantía de la validez de las relaciones percibidas clara y distintamente pareciera ser un problema que se aplica igualmente al argumento causal y al Argumento Ontológico. Véase la discusión del 'Círculo' capítulo 3, pp. 105 y ss., *supra*.

19 Para el punto de vista extremo *cfr.* Frankfurt, 166: 'Descartes... declara sin ninguna reserva... que mientras él ignore la existencia de Dios debe temer que una proposición sea falsa aunque la perciba muy clara y distintamente.' *Cfr.* las observaciones de M. Wilson sobre la hipótesis del genio maligno en Wilson, 36/7.

20 *Principios* I 5: 'Nuestra duda también se aplica incluso a las demostraciones de las matemáticas y aun a los principios que hasta ahora considerábamos ser autoevidentes... Pues nosotros no sabemos si Dios podría haber deseado crearnos como seres que siempre nos engañemos aun en aquellos asuntos que nos parecen sumamente evidentes' (AT VIII 6; CSM I 194).

21 *Cfr.* Frankfurt, 167. Véase también la nota 23, *infra*.

22 El análisis aquí sigue lo esbozado en mi introducción al texto 7 la *Conversación con Burman* (CB xxvi). La profesora Wilson, al criticar ese análisis ha objetado que, si no hay nada, siquiera un Dios omnipotente que en este momento pudiera hacer falso que dos más tres equivalgan a cinco, esto sería 'una fuerte limitación al poder de Dios' (Wilson, 134); y ella argumenta que Descartes no habría permitido tal limitación. Ciertamente, hay varios párrafos donde Descartes adelanta la tesis del 'voluntarismo metafísico' (como se le llama algunas veces), aduciendo que todas las cosas aun las verdades de las matemáticas —están sujetas al poder de Dios: 'esto es así porque Dios dispuso que los tres ángulos de un triángulo necesariamente

deberían ser equivalentes a dos ángulos rectos y esto es verdadero no pudiendo ser de otro modo' (AT VII 432; CSM II 291; *cfr.* la nota 12, *supra*). ¿Pero, el voluntarismo metafísico de Descartes implica que no hay limitaciones lógicas en *absoluto* al poder de Dios? Claramente Dios podría haber creado un mundo sin mí en él, sin embargo, ¿mientras yo esté pensando podría hacer *verdadero ahora* que yo no exista? De manera similar Dios podría, desde el punto de vista de Descartes, haber hecho la esencia de un triángulo en alguna forma diferente, pero, ¿podría ahora hacer falsa la proposición de que estoy en este momento intuyendo cuando digo que un 'triángulo tiene tres lados'? No conozco ningún párrafo donde el reconocimiento piadoso de Descartes del poder de Dios vaya hasta *tal* punto (en verdad si en el análisis que se presenta en el texto es correcto lo que implica, de manera específica, es no llegar a este extremo). Los comentarios que Descartes declaró cuando se le interrogó acerca de su voluntarismo metafísico son aquí significativos: en tanto reconoce piadosamente que no hay nada que Dios no pueda haber realizado, Descartes se sitúa desde la 'posición de que no hay nada que no pueda realizar *en este momento* (AT V 159; CB 22).

23 Para eso que he llamado la posición 'de retroceso', véase Frankfurt, 18 y ss. Un lugar donde Descartes parece, al principio, aproximarse a aseverar que es la indubitabilidad subjetiva, más que el conocimiento absoluto, lo que está buscando, está en un párrafo en las Segundas Respuestas:

> Tan pronto como nosotros pensamos que percibimos algo correctamente, de manera espontánea nos convencemos de que es verdadero. Ahora, si esta convicción es tan firme que es imposible para nosotros tener siquiera alguna razón para dudar de aquello de que estamos convencidos, entonces no hay más que indagar: poseemos todo lo que puede razonablemente desearse. Qué puede importarnos que alguien imagine que algo es falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, de donde resulte que, estrictamente hablando, ello es falso? ¿Por qué hemos de preocuparnos por esta 'falsedad absoluta' pues no creemos en ella ni tenemos la más ligera sospecha? Pues la suposición que aquí estamos haciendo es de una convicción tan firme que es enteramente imposible que se destruya; y tal convicción es claramente la misma que la de la certeza más perfecta (AT VII 145; CSM II 103).

En la perspectiva 'del retroceso' Descartes, en efecto, está diciendo que si nosotros tenemos una firme e inalterable convicción de algo entonces esto es todo lo que puede pedirse; no necesitamos molestarnos sobre la posibilidad de que nuestras creencias sean objetivamente o 'absolutamente' falsas. Pero el contexto del párrafo citado muestra que lejos de ser un antecedente a la afirmación de la verdad objetiva, Descartes está defendiendo la tesis de que 'lo que nosotros percibimos clara y distintamente debe ser aceptado de manera completa como verdadero y cierto' (AT VII 144). Y posteriormente él va a decir que 'la claridad evidente de nuestras percepciones no nos permite escuchar a alguien que construya esta clase de historia (por ejemplo, el relato de que nuestras percepciones pudieran no alcanzar la verdad objetiva). (Para una discusión adicional de esto véase Kenny, 195, y Williams, 199.)

Una alternativa a la posición de retroceso que está fuertemente influida por el análisis de Frankfurt es la de Curley, quien argumenta que Descartes al intentar *probar* sus resultados, está 'trabajando con un concepto de prueba para el que no se sostiene que, si hay una prueba de P, entonces P es verdadera'. De acuerdo con Curley, Descartes está 'redefiniendo el concepto de prueba implícitamente' en tal forma que se sostiene que una proposición se prueba meramente si (i) ella fuerza a nuestro asentimiento a que seamos incapaces de dudar de ella; y (ii) no tenemos fundamentos válidos para dudar de ella (Curley, 118-9). Esta 'concepción subjetiva de la prueba' es, dice Curley, 'hecha para satisfacer los requerimientos de la dialéctica escéptica' (115); Descartes está tratando de ganarle al escéptico con su propio juego; al mostrar que el escéptico no puede producir un fundamento razonable para dudar de los argumentos (cartesianos). Aunque ingeniosamente resuelta, esta interpretación me parece que reduce la estatura de Descartes al localizar sus objetivos filosóficos muy estrechamente dentro del contexto de los

movimientos y contramovimientos de los debates históricos sobre el escepticismo. Además, aunque Curley 'subjetiviza' a Descartes menos que Frankfurt, su interpretación todavía hace insuficiente justicia al objetivo central y altamente ambicioso de Descartes de alcanzar 'el *conocimiento de la verdad* por medio de sus primeros principios' (AT IXB 4; CSM I 181); véase más adelante *Principios* I 1 (título), (primera oración), y *La Investigación de la Verdad*: AT X 495-6 (passim); CSM 40 y s.

24 'Es imposible para nosotros ver distintamente más de un objeto a la vez' *Óptica* (AT VI 621). 'La mente no puede pensar en un número grande de cosas al mismo tiempo' (*Conversación con Burman*: AT V 148; CB 6).

25 Sobre el así llamado punto de vista de la 'memoria' de cómo Descartes escapa a la circularidad, el papel de Dios no es el de garantizar nuestras intuiciones claras y distintas en el tiempo en que estamos teniéndolas, sino el de garantizar la confiabilidad de nuestras memorias. De hecho, la primera parte negativa de la tesis de la memoria es enteramente correcta: ninguna garantía divina se necesita para nuestras intuiciones presentes. Pero la segunda parte es altamente implausible. Afirma Descartes que una vez que se establece la existencia de Dios, la precisión de nuestra memoria se garantiza, entonces él estaría más cercano al sentido común ya que es notorio que la memoria humana es débil y falible. Más aún, Descartes mismo explícitamente reconoce esto, al aconsejarle a aquéllos que están preocupados por sus poderes de la memoria el tomar notas que los ayuden (AT V 148; CB 5). Lo que originalmente dio pie al punto de vista de la memoria fue el hecho de que las referencias al 'recuerdo' y a la 'rememoración' afloraban constantemente en las discusiones de Descartes sobre el problema del círculo. (*Cfr.* Segundas Respuestas: 'Cuando digo que nosotros no podemos conocer nada cierto hasta que sabemos que Dios existe, expresamente declaro que estaba hablando meramente de aquellas conclusiones que pueden ser recordadas cuando no estamos más atendiendo el razonamiento que nos llevó a su deducción' (AT VII 40; CSM II 100). Pero el escrutinio cuidadoso revela que el propósito de Descartes al hacer estas referencias a la memoria es acentuar que, la intuición autogarantizada de las verdades primarias, nunca es atemporal sino siempre temporalmente marcada. Una

vez que nuestra atención declina no podemos más seguir estando seguros de la verdad de la proposición intuida. Para una discusión adicional de la concepción de la memoria véase W. Doney, 'The Cartesian Circle', *Journal of the History of Ideas* XVI (1955), y CB xxvii y ss.

26 Véase Hume, *Tratado sobre el Entendimiento Humano* IV 1: las proposiciones de la geometría que son 'descubiertas por la mera operación del pensamiento' no proporcionan información sobre 'asuntos de hecho' sino que expresan únicamente 'relaciones de ideas'.

4

El universo material

Nuestro conocimiento del mundo: el intelecto y los sentidos

Una vez que el meditador cartesiano se asegura de la existencia de un Dios benevolente, rápidamente puede concluir que un mundo externo existe. Mientras examino mis ideas encuentro varias ideas sensoriales (impresiones visuales, táctiles, auditivas, etc.,) que parecen venir desde objetos corporales distintos de mí mismo y 'no veo de qué manera podría concebir a Dios como engañador si estas ideas fueran transmitidas por otra fuente distinta a las cosas corporales. De esto se sigue que las cosas corporales existen' (AT VII 80; CSM II 55).[1]

Pero, al haber establecido este resultado en la Sexta Meditación, Descartes inmediatamente introduce una nota de cautela. Los objetos físicos 'no pueden del todo existir en una forma que correspondan exactamente con mi aprehensión sensorial de ellos, pues en muchos casos el alcance de los sentidos es muy oscuro y confuso' (*ibid.*). Aun antes en la Segunda Meditación, Descartes expresó serias reservas sobre el tipo de información que proporcionan los sentidos, cuando él estaba todavía en un estado de duda acerca de si algo existe aparte de sí mismo. Su ejemplo, bien conocido, trata de la pieza de cera:

> Tomemos... esta pieza de cera. Ha sido sacada de la colmena; todavía no ha perdido completamente el sabor de la miel; retiene algo del perfume de las flores de las que fue extraida; su color, forma y tamaño

son manifiestos; es dura, fría y puede ser manejada sin dificultad; si se le golpea con el nudillo hace un sonido (AT VII 30; CSM II 20).

Todo esto indica que es por completo suficiente y que parece proporcionarnos 'todo lo que se necesita para permitir que un cuerpo sea conocido tan distintamente como sea posible'. Pero inmediatamente esta confianza se disipa:

> En el mismo momento que hablo, pongo la cera junto al fuego, y observo: el residuo del sabor se elimina, el olor se va, el color cambia, la forma se pierde, el tamaño aumenta; se hace líquida y tan caliente que difícilmente se le puede tocar y, si se la golpea, ya no emite un sonido.

Así Descartes sugiere que una comprensión distinta de la cera no puede estar fundada sobre cualesquiera de las características encontradas por la vía de los sentidos —pues todas estas características están sujetas a transformación. Él prosigue a argumentar que si *yo* me concentro cuidadosamente y sustraigo 'todo aquello que no pertenece a la cera', me quedo simplemente con la concepción de algo espacialmente *extenso*—un objeto tridimensional que es capaz de experimentar infinitos cambios en su forma. Esta concepción de la cera como una cosa extendida, que es capaz de ser ahora cuadrada, ahora redonda, ahora triangular, etc., no está fundada sobre los sentidos, o siquiera en la imaginación pues 'puedo comprender que la cera es capaz de incontables cambios de este tipo, pero todavía soy incapaz de recorrer este inmensurable número de cambios en mi imaginación.' De esto se sigue, dice Descartes, que la verdadera naturaleza de la cera como una cosa extensa, en ningún sentido se revela por los sentidos o la imaginación; se percibe 'por la mente sola':

> La percepción que yo tengo de la cera no es un caso de visión, tacto o imaginación —ni aun de lo que ésta ha sido, a pesar de apariencias previas— sino de un escrutinio puramente mental y éste puede ser imperfecto y confuso, como era antes, o claro y distinto como es ahora, dependiendo de qué tan cuidadosamente yo me concentre en lo que consiste la cera (AT VII 31; CSM II 21).

Hay mucho de curioso a propósito de este argumento. Descartes parece estar en lo correcto en su aseveración de que nuestra concepción de la cera, como un objeto que puede ser extenso en un indefinido número de formas, va *más allá* de lo que podemos realmente observar o incluso diseñar en la imaginación; pero esto no autoriza en absoluto la inferencia de que una concepción clara y distinta de la cera se base en un escrutinio *puramente* intelectual —que los sentidos no jueguen ningún papel en absoluto. Aquí Descartes parece llegar más allá de sí mismo (y de hecho su eventual concepción de la investigación científica le otorga un papel considerable a la observación sensorial); pero, no obstante, nosotros entrevemos en este párrafo una tesis que es central para la concepción completa cartesiana de nuestro conocimiento del mundo material. La esencia de las cosas materiales, sostiene Descartes, no consiste en aquellas características cualitativas a las que llegamos por la observación sensorial, sino en su estructura geométrica subyacente —en el atributo de ser extenso en tres dimensiones. Y para una comprensión de esto debemos mirar no a los sentidos, sino al razonamiento matemático abstracto. Mi comprensión sensorial de las cosas físicas puede ser oscura y confusa, pero, dice Descartes en la Sexta Meditación, 'al menos ellas poseen todas las propiedades que comprendo clara y distintamente —esto es, todas aquellas que, vistas en términos generales, están comprendidas dentro del objeto de las matemáticas puras' (AT VII 80; CSM II 55).

Pero, ¿*es* la información de los sentidos tan 'oscura y confusa' como Descartes sugiere? El argumento de la cera concede gran peso a la transformación de las propiedades sensoriales: la cera ahora es dura, ahora suave. Pero, ¿por qué el hecho de que las propiedades sensibles cambien implica que hay algo indistinto en lo que nuestros sentidos aprehenden? La respuesta es que Descartes está investigando las propiedades *esenciales* de las cosas materiales y hay un modelo filosófico de hace mucho tiempo que, al tener sus raíces en Platón y Aristóteles, requiere que las propiedades

esenciales sean firmes e inmutables —propiedades que son eterna y necesariamente verdaderas de sus objetos, de la misma manera que la propiedad del triángulo, de tener sus ángulos iguales a dos ángulos rectos, es eterna y necesariamente verdadera de un triángulo.[2] Más aún, esta concepción no está de ningún modo confinada a la filosofía clásica. Una suposición difundida de la física moderna es la de que, a fin de alcanzar la comprensión científica debemos ir más allá de la fluctuación temporal y de las variaciones locales a una investigación de las propiedades estructurales y permanentes de las cosas.[3]

No obstante, el requerimiento de la permanencia en sí mismo no es suficiente para permitirle a Descartes desechar las propiedades 'sensibles' (es decir, propiedades cuya adscripción está basada directamente sobre datos visuales, auditivos, táctiles, olfativos o gustativos). En efecto, la dureza no es una propiedad permanente de la cera, pero, ¿cómo eludir la dureza a los 10° Celsius? Parece que si nosotros lo suficientemente cuidadosos para especificar las condiciones de partida, entonces las cualidades sensibles como la dureza, ciertamente pueden figurar en la especificación de las propiedades permanentes de las cosas. Pero, ¿no ha sido Descartes muy precipitado al disminuir la categoría de las propiedades sensibles como 'no pertenecientes realmente' a la cera?[4] Cualesquiera suspicacias que el lector pueda sentir por ello se dejan, en su mayor parte, sin contestar en las *Meditaciones* pues el propósito de Descartes aquí no es proponer una teoría del universo físico, sino establecer los fundamentos metafísicos y epistemológicos de tal teoría. Así, en la Sexta Meditación, tras haber establecido la existencia de un mundo externo, nos da poca información acerca de su naturaleza; todo lo que Descartes declarará es que los seres humanos pueden alcanzar el conocimiento claro y distinto de la *res extensa* —'material extenso'— en tanto es el objeto de la matemática pura (AT VII 70, 78; CSM II 50, 54). En el resto de la Meditación, la preocupación principal de Descartes tiene que ver con el fenómeno del error humano; él desea explicar el hecho de que los seres humanos frecuentemente se equivocan en los juicios que hacen sobre el mundo en una forma que no se muestra contraria a la benevolencia y bondad de Dios.[5]

Para mayor información sobre nuestro conocimiento del mundo material debemos ver el manual tanto filosófico como físico de *Los Principios de la Filosofía*. La primera parte de este trabajo cubre algo del mismo fundamento metafísico y epistemológico que las *Meditaciones*; pero en la segunda parte, encontramos gran cantidad de discusión filosófica detallada sobre la naturaleza de la materia y cómo puede conocerse. Justo al comienzo de la segunda parte, Descartes afirma que 'la percepción sensorial no nos muestra lo que realmente existe en las cosas':

> La naturaleza de la materia, o del cuerpo considerado en general, no consiste en ser algo que es duro, pesado o coloreado, o que afecte los sentidos en cualquier forma, sino simplemente en ser algo que es extenso en longitud, anchura y profundidad. Pues, en cuanto a la dureza, nuestra sensación no nos informa sino que las partes de un cuerpo resisten el movimiento de nuestras manos cuando entran en contacto con ellas. Si cada vez que nuestras manos se movieran en una dirección dada, todos los demás cuerpos en esa área se alejaran a la misma velocidad que la de nuestras manos que se aproximan, nunca podríamos tener sensación de dureza. Y ya que sería ininteligible suponer que si los cuerpos se alejaran en esta forma, perderían su naturaleza corpórea, se sigue que esta naturaleza no puede consistir en la dureza. Por el mismo razonamiento puede mostrarse que el peso, el color y todas las otras cualidades que se perciben por los sentidos, como estando en la materia corpórea, pueden quitársele aunque la materia en sí misma permanezca intacta; de lo que se sigue que su naturaleza no depende de ninguna de estas cualidades (*Principios* II 4: AT VIII 42; CSM I 224).

Y Descartes va a argumentar que la naturaleza verdadera de la materia o del 'cuerpo considerado en general' consiste únicamente en la extensión (*Principios* II 5). La frase curiosa 'cuerpo considerado en general' (en latín, *corpus in universum spectatum*, o *corpus in genere sumptum*[6]) es muy reveladora. En el ejemplo de la cera, Descartes consideró un objeto

particular y señaló que cualesquiera de sus propiedades sensibles podría cambiar. Sin embargo, aquí, en el artículo de los *Principios*, él hace abstracción de todos los particulares y considera simplemente lo que es verdadero de la materia en el sentido más general. La materialidad o corporeidad por lo general no precisan la dureza, pues nosotros podemos imaginar cuerpos que retroceden tan rápido como nuestras manos se les aproximan (en verdad, de hecho hay tales cuerpos —los corpúsculos del aire).[7] Asimismo, la materialidad no puede traer consigo color, pues (como Descartes dice en un artículo subsecuente de esta parte de los *Principios*) 'hay objetos que son tan transparentes que carecen de todo color'; el peso también es excluido, pues el fuego, por ejemplo, es extremadamente ligero y aún se considera como corpóreo (*Principios* II 11: AT VIII 46; CSM I 227). En suma, las propiedades que Descartes está buscando son las propiedades verdaderas de la materia en todas sus manifestaciones y bajo todas las condiciones concebibles; y, en la concepción cartesiana, lo que esto nos deja es la mera extensión; la materia simplemente es aquello que tiene dimensiones, que ocupa espacio.

¿Qué es lo que tiene ésta muy abstracta concepción de materia que nos permite alcanzar una clara y distinta tal, que no era posible obtener en el caso de la concepción de la materia basada en propiedades sensibles? La respuesta es que la materia concebida simplemente en términos de extensión, puede caracterizarse en términos estrictamente geométricos, de ahí que nuestro razonamiento respecto de ella pueda disfrutar de la simplicidad, precisión y certeza de una demostración geométrica. Nosotros mismos seremos capaces de restringirnos a las proposiciones simples, autoevidentes que podemos percibir clara y distintamente, y las conclusiones que inferimos también lo serán de manera autoevidente. Todo esto es fuertemente evocador del modelo matemático de conocimiento que Descartes originalmente propuso en las Reglas II y III de las *Regulae*[8] y su continuo compromiso con ello se afirma cerca de 20 años más tarde en la Segunda Parte de los *Principios*:

> Estoy asumiendo que mis lectores ya conocen los elementos básicos de la geometría o tienen la aptitud mental suficiente para entender las demostraciones matemáticas, pues honestamente admito que no reconozco ninguna materia en las cosas corporales aparte de la que los geómetras llaman cantidad y que toman como el objeto de sus demostraciones, es decir, aquella que se aplica a cada tipo de división, forma y movimiento. Además, mi consideración de tal materia no comprende absolutamente nada aparte de estas divisiones, formas y movimientos e incluso, en lo que refiere a éstas, admitiré como verdadero solamente aquello que ha sido deducido de nociones comunes indubitables tan evidentemente que es apropiado considerarlo como una demostración matemática (*Principios* II 64; AT VII 78; CSM I 247).

Entonces, las propiedades sensibles como la dureza y la rojez no tienen un lugar en el modelo del conocimiento científico cartesiano. Primero, no hay manera —o al menos no hay una manera obvia— de que ellas se expresen cuantitativamente; ellas son *qualia* más bien que *quanta* —ellas nos dicen que algo es 'como', pero no son susceptibles del tipo de medida simple y exacta que se aplica a propiedades tales como la longitud, anchura y profundidad.[9] Segundo, Descartes sugiere en otra parte que, aunque nosotros somos lo suficientemente generosos en nuestro uso de tales calificativos cualitativos, propiamente no comprendemos qué es lo que queremos significar con ellos. Podemos decir que un cuerpo es 'pesado', pero 'carecemos en lo absoluto de cualquier conocimiento sobre la naturaleza de eso que se llama "pesantez"' (AT IX 8; CSM I 182; *cfr.* Sextas Respuestas: AT VII 442; CSM II 298). O también en el caso del color, 'cuando decimos que percibimos colores en los objetos, esto es exactamente lo mismo que decir que percibimos algo en los objetos cuya naturaleza no conocemos, pero que produce en nosotros cierta... sensación que llamamos la sensación del color' (*Principios* I 70: AT VIII 34; CSM I 218). Tercero (y esto está estrechamente conectado con el segundo punto), Descartes sostiene que propiedades como la dureza, el peso, la rojez y así sucesivamente se les exentará de un análisis por no estar realmente del todo

en los objetos. De acuerdo con Descartes, nuestras ideas de las así llamadas cualidades sensibles son simplemente sensaciones confusas que llegan a nuestras mentes como resultado de la incidencia de la materia extensa sobre nuestros sistemas nerviosos (*Principios* IV 189-98: los detalles de esta última afirmación se considerarán cuando las ideas de Descartes sobre fisiología y psicología se examinen en el siguiente capítulo).

Sustancia extensa

Descartes presenta la física como el estudio de la materia *qua* extensa —materia en cuanto que puede caracterizarse en términos que permiten su análisis geométrico claro y distinto. Descartes utiliza varios términos para referirse a la materia concebida de esta manera. Como hemos visto, él a menudo la llama 'cuerpo' (*corpus*) con el calificativo 'en el sentido general'. Con frecuencia simplemente la llama *res extensa*, literalmente 'cosa extensa' (el término se contrasta en las *Meditaciones* con *res cogitans* 'cosa pensante'). Pero en los *Principios*, que fueron designados específicamente para servir como un libro de texto académico, generalmente se emplea la noción más técnica de *sustancia*. La extensión, dice Descartes, 'constituye la naturaleza (o esencia) de la sustancia corpórea' (en latín, *sustantia corporealis*, *Principios* I 63: AT VIII 30; CSM I 215). Una sustancia entendida como en la tradición aristotélico-escolástica en la que Descartes creció, es, en primer lugar, simplemente un sujeto de predicación, un portador de atributos. Pero el término también portaba la connotación de algo que tiene existencia independiente, que puede permanecer o subsistir por sí mismo.[10] En sentido estricto, Descartes destaca que solamente Dios es substancia: 'Por *sustancia* podemos entender no otra cosa que algo que existe de tal manera que no depende de otras cosas para su existencia. Y solamente hay una sustancia que puede entenderse que no depende de cualquier otra cosa, a saber Dios' (*Principios* I 51: AT VIII 24; CSM I 210). No obstante, aunque la sustancia corpórea no es independiente en el sentido de que sea autocreada o autosustante, es independiente de

cualquier cosa salvo Dios. Es 'incorruptible y no puede nunca dejar de existir a menos que Dios, negándole su concurso, la reduzca a la nada' (Sinopsis: AT VII 14; CSM II 10).[11] Así, aunque pueda experimentar indefinidamente muchos cambios o modificaciones, la sustancia corpórea o 'cuerpo' en el sentido general, nunca perece.

Aquí hay un claro contraste con la concepción aristotélica tradicional del mundo, como compuesta de un gran número de individuos, cada uno de los cuales se considera como una sustancia particular (para Aristóteles, un caballo individual, un árbol o una silla se considera una sustancia).[12] En lugar de ello, Descartes ofrece un punto de vista radicalmente monista de la sustancia corpórea. El universo físico es una cosa única e indefinidamente extensa: 'El mundo, que es el universo entero de una sustancia creada, no tiene límites a su extensión'; 'la materia, cuya naturaleza consiste simplemente en ser una sustancia extensa, ocupa todo espacio imaginable' (*Principios* II 21 y 22: AT VIII 52; CSM I 232). Ejemplos individuales —planetas, caballos, árboles— se construyen entonces como modificaciones locales de la única sustancia extensa. Tal como la investigación de la cera mostró que ésta podía tomar indefinidamente muchas formas, pero estas formas eran todas ellas modificaciones o 'modos' del único atributo de la extensión, así la sustancia corpórea en general, definida por el atributo de la extensión, puede modificarse indefinidamente en muchas formas: 'Hay varios modos de la extensión, o modos que pertenecen a la extensión, tales como todas las formas, las posiciones de las partes y los movimientos de las partes' (*Principios* I 65).[13]

Esta noción curiosa del universo como una cosa única, indefinidamente modificable e infinitamente extensa, condujo a Descartes a muchos errores que parecen hoy —y les parecieron a varios de sus contemporáneos— ser graves errores en física. Por ejemplo, Descartes rechaza como incoherente la idea familiar de que una parte de materia (por ejemplo, una cantidad dada de aire) puede ratificarse o condensarse de suerte que ocupe un mayor o un menor volumen de espacio. Cuando decimos que un cuerpo se expande, todo lo que esto puede significar, de acuerdo con Descartes, es que algunos de sus poros, que estaban previamente cerrados, ahora están llenos con

materia nueva (como los poros de una esponja que acaba de llenarse con agua). No hay un incremento real de la extensión, pues permanece la misma extensión de las partículas de la esponja; todo lo que ha sucedido es que el agua se movió de su posición original para ocupar los poros de la esponja (*Principios* II 6). Descartes considera que el modelo de la esponja es aplicable a todos los casos —incluso cuando estamos tratando con partículas diminutas como las del aire, donde los 'poros', Descartes admite, son demasiado pequeños para ser detectables (*Principios* II 7). Para Descartes no puede existir contracción de ningún fluido o vapor sin el desplazamiento de la materia de sus intersticios hacia el medio ambiente, y tampoco expansión sin una incursión de la materia nueva del medio ambiente hacia los intersticios.

Parte de la razón de por qué esto nos suena tan equivocado es que estamos acostumbrados a la idea de que una cantidad de gas (por ejemplo, de hidrógeno) puede condensarse (por ejemplo en una estrella), pero puede, igualmente, esparcirse (por ejemplo como una nube rarificada sobre vastas áreas de espacio vacío). Pero, para Descartes, la noción de un espacio verdaderamente vacío es incoherente, pues 'la extensión que constituye la naturaleza de un cuerpo es exactamente la misma que la que constituye la naturaleza de un espacio' (*Principios* II 11). De aquí que sea una contradicción suponer que podría existir un vacío 'en el sentido filosófico de aquello en que no hay en lo absoluto sustancia':

> No hay diferencia entre la extensión de un espacio... y la extensión de un cuerpo. Que un cuerpo en sí mismo sea extenso en longitud, anchura y profundidad, garantiza la conclusión de que es una sustancia, pues es una contradicción completa que una extensión particular no deba pertenecer a nada y la misma conclusión debe señalarse respecto a un espacio que se supone está vacío, a saber, que desde que hay extensión en él también y necesariamente debe existir sustancia (*Principios* II 16: AT VIII 49; CSM I 229).

Irónicamente, Descartes estaba escribiendo en la misma década de Pascal

quien, al utilizar el barómetro de Torricelli, estuvo realizando experimentos que sostenían fuertemente la idea de que el vacío era posible —y que en verdad aquí en la tierra[14] podría crearse artificialmente. Anteriormente, el amigo de Descartes, Marin Mersenne, propuso un experimento mental y no un caso real, que no obstante parecía decisivo para establecer al menos la posibilidad lógica del vacío: ¿al menos, no podría Dios, en el momento que desaloja toda la materia de un cuarto, impedir que ninguna materia nueva tome su lugar? Descartes respondió:

> Si usted hace esta suposición, habrá de suponer *eo ipso* que las paredes del cuarto se tocarán una a otra, de otra manera estará concibiendo un pensamiento autocontradictorio. Como usted no puede imaginar a Dios aplanando todas las montañas del mundo a la vez que deja todos los valles, de la misma manera no puede usted pensar que él desaloje todo tipo de cuerpo y no obstante deje el espacio (9 de enero de 1639: AT II 482; K 62).

El argumento es puramente *a priori* y depende de la definición fundamental de materia o 'cuerpo' en el sistema cartesiano. Algo es materia si y sólo si tiene extensión; la extensión es sinónimo de dimensionalidad; de ahí que un espacio, siendo dimensional, no pueda estar vacío de materia. Descartes describe la materia de manera muy precisa en una carta a Chanut del 6 de junio de 1647:

> Cuando examino la naturaleza de... la materia, encuentro que consiste meramente su extensión en longitud, anchura y profundidad, así que cualquier cosa que tenga tres dimensiones es una parte de esta materia y no puede haber ningún espacio completamente vacío, esto es, un espacio que no contenga materia porque no podemos concebir tal espacio sin concebir en él estas tres dimensiones y, en consecuencia, la materia (AT V 52; K 221).

Tan abstracta es la concepción cartesiana de materia que uno se pregunta

inicialmente cómo la característica puramente geométrica de la extensión tridimensional puede consentir cualesquiera de los objetos familiares —las rocas y piedras y los árboles y los océanos— que configuran el mundo que nos rodea. ¿No es la materia de Descartes demasiado abstracta para ser genuinamente *material*? Se le concede cierta cantidad de 'corporeidad' por el hecho de que el modelo geométrico con el que Descartes está trabajando es tridimensional más que bidimensional; esto es, nosotros estamos tratando con la geometría sólida más que con la geometría plana. De esto se sigue que la materia tiene que entenderse como enteramente impenetrable: 'la extensión verdadera de un cuerpo es tal que excluye cualquier interpenetración de las partes' (Sextas Respuestas: AT VII 422; CSM II 298).[15] 'Concibamos la materia', escribe Descartes en su primer tratado de física, *El Mundo*, como un cuerpo real, perfectamente sólido que llena uniformemente la longitud, anchura y profundidad entera del... espacio' (AT XI 33; CSM I 91). Pero esto parece darnos nada más que un universo enteramente indistinto y homogéneo —un tipo de masa tridimensional, impenetrable y universal. No obstante, Descartes asevera que, aunque la materia es impenetrable, porciones de ella se mueven a diferentes velocidades respecto de otras partes y esto es suficiente para dar diferenciación y variedad al universo. Los diferentes movimientos de las partes de la materia posibilitan su clasificación en tres 'elementos' que se caracterizan como sigue en la Tercera Parte de los *Principios*:

> El primer elemento está constituido de materia que se agita tan violentamente que cuando choca con otros cuerpos se divide en partículas de una pequeñez indefinida. El segundo está compuesto de materia dividida en partículas esféricas que, aun siendo muy diminutas comparadas con aquellas que podemos ver con nuestros ojos, tienen una cantidad fija definida y pueden dividirse en otras partículas mucho más pequeñas. El tercer elemento... consiste en partículas que son mucho más voluminosas o tienen formas menos apropiadas para el movimiento. Todos los cuerpos del universo se componen de estos elementos (*Principios* III 52: AT VIII 105; CSM I 258).

Afirma Descartes en *El Mundo*, que este esquema nos permitirá explicar todas las cualidades distintas y observables de la materia 'tales como el calor, la frialdad, la humedad, la sequedad y todas las otras sin necesidad de suponer ninguna otra cosa en la materia que el movimiento, el tamaño, la forma y el arreglo de sus partes' (AT XI 26; CSM I 89).

Esta imagen de una vasta complejidad y diversidad, que surge de las interacciones simples de los corpúsculos, nos recuerda distintamente la clase de sistema propuesto por los atomistas griegos tales como Demócrito y del descrito gráficamente por Lucrecio en *De Rerum Natura*:

> Nosotros enseñamos
> que el *cuerpo*, firme y duradero, forma
> aquellos elementos de las cosas y las semillas
> originarias de donde todo este universo actual está hecho. [16]

Hay, por supuesto, varios aspectos en los que el universo cartesiano difiere del de Demócrito y sus seguidores. Por ejemplo, como Descartes ya ha insistido, rechaza el *vacuum* o 'vacío' que postulan los atomistas. Además, no hay, para Descartes, tales cosas como átomos o partículas verdaderamente indivisibles. Los corpúsculos que Descartes invoca, para dar cuenta del comportamiento de sus diferentes elementos, no son en ningún sentido 'últimos'; son meramente porciones de materia que sucede que se mueven juntas. Una división adicional siempre es posible *ad infinitum*:

> Es imposible que deban existir átomos, esto es, partes de materia que sean por su pura naturaleza indivisibles, como algunos filósofos lo han imaginado, pues si hubiera algunos átomos, no importa que tan pequeños imaginemos que sean, ellos necesariamente habrían de ser extensos; de aquí que podamos en nuestro pensamiento dividir cada uno de ellos en dos o en partes más pequeñas y, por consiguiente, reconocer su divisibilidad (*Principios* II 20: AT IXB 74; CSM I 231)[17].

La materia cartesiana es indefinidamente divisible y esto se sigue lógi-

camente de sus características definitorias de extensión. Pero a pesar de estas diferencias importantes entre la física cartesiana y aquella de los primeros atomistas, la comparación resulta instructiva. Así como la física democritea, la teoría cartesiana del universo está conformada por una amplia concepción de la naturaleza de la materia omniabarcante. Y, en relación a la concepción democritea, la ciencia cartesiana es extraordinariamente esquemática —amplia en generalidades, reducida en predicción detallada y verificación precisa. Descartes mismo sostuvo que su sistema era ampliamente superior a cualquier otro anterior, tanto en términos de la precisión matemática como de la confirmación experimental. Pero es tiempo de examinar hasta qué punto estas declaraciones se justifican en la práctica.

Ciencia, matemáticas y modelos mecánicos

Como hemos visto, Descartes sostiene que su razonamiento, respecto al universo material, tiene el tipo de precisión y certeza que lo hace 'apropiado para considerarlo como una demostración matemática' (*Principios* II 64). Pero, ¿qué es exactamente una 'demostración matemática'? Una característica del planteamiento matemático que atrajo a Descartes fue su rechazo de las nociones cualitativas e inexactas en favor de las *cantidades* mensurables y precisas. Pero los lectores que se acercan a los escritos científicos de Descartes esperando alguna cosa detallada en la forma de una medición geométrica, un cálculo aritmético o una formulación algebraica, se decepcionarán en sumo grado. En verdad, la característica que sorprende de la física cartesiana, cuando se le compara, por ejemplo, con el trabajo de Galileo, es, precisamente, su carencia de tales trabajos matemáticos. (La comparación con Newton, cuyos *Principios* fueron publicados unos 40 años después de aquellos de Descartes, es todavía más sorprendente a este respecto.)

Esto no quiere decir que el cálculo matemático no juegue un papel en la ciencia cartesiana. En la Segunda Parte de los *Principios*, por ejemplo,

las siete reglas cartesianas para determinar la velocidad y dirección de los cuerpos después del impacto dependen todas de una fórmula matemática, implícita de la conservación de la cantidad del movimiento, que se mide como el producto del tamaño por la velocidad (*Principios* II, 45-52). Y en su trabajo sobre la refracción, en la *Óptica*, Descartes ofrece un análisis geométrico que determina la relación exacta entre el ángulo de incidencia y el ángulo de refracción de un rayo de luz (AT VI 100; CSM I 161). Pero, en general, es notable que es menor la frecuencia del análisis matemático y preciso de lo que uno podría sentirse inclinado a esperar, dada la relación explícita que Descartes hace entre el estudio de la física y el 'objeto de estudio de la matemática pura'.[18]

Esta discrepancia aparente se explica, en gran medida, de forma simple. A pesar de su acento en la noción matemática de cantidad como la llave de la física, él mismo nunca se compromete con la tesis de que, a fin de hacer buena ciencia, uno debe ser realmente capaz de suministrar fórmulas detalladas para el cálculo y la medición en relación a la explicación de cada fenómeno. Todo lo que él parece requerir es que las propiedades involucradas sean, en principio, *capaces* de cuantificarse. Lo que le atrae a Descartes de las propiedades cuantificables como el tamaño y la forma, es su carencia de vaguedad, su claridad y distinción o 'apertura' a la mente atenta. Es la eliminación de las nociones cualitativas y vagas, como el 'peso', la 'rojez' y la 'amargura', lo que Descartes tiene en mente, por encima de todo, cuando se jacta de que su ciencia no reconoce 'materia en las cosas corpóreas aparte de la que los geómetras llaman cantidad' (*Principios* II 64).

Entonces tenemos que ser cuidadosos respecto a la afirmación que seguido se hace de que Descartes fue un pionero del enfoque cuantitativo en la ciencia. Es realmente cierto que él apreció lo que muchos pensadores distinguidos del siglo XVII, tales como Francis Bacon, no vieron, a saber, que el progreso futuro de la ciencia debe descansar en el rechazo de las nociones cualitativas vagas y, en su lugar, concentrarse en el 'tamaño, forma y movimientos de las partículas'.[19] Pero el reconocimiento cartesiano sobre la importancia de la 'cantidad' no parece haber ido mucho más lejos

que eso. Por ejemplo, él no parece haber compartido totalmente la visión galileana de que el 'libro de la naturaleza' estuviera escrito en un tipo de código matemático y que solamente si pudiéramos descifrar ese código, podríamos descubrir sus secretos últimos.[20] Hay bastante evidencia de que la fascinación cartesiana temprana por la matemática pura no persistió; su entusiasmo por los problemas matemáticos abstractos declinó en forma marcada en los inicios de 1630.[21] Y, ciertamente en su conjunto, el trabajo científico de Descartes no contribuyó demasiado a la decodificación matemática. En el siglo siguiente a la muerte de Descartes, el sistema cartesiano de la física resultó ser marcadamente obstinado y sólo lenta y gradualmente dio cabida al reconocimiento de la superioridad del sistema newtoniano. Así, la superioridad de la física newtoniana descansa, precisamente, en aquella característica de que la física cartesiana carece en su mayor parte —la previsión de leyes cuantitativas precisas que permiten predicciones exactas acerca de cómo se comportará el universo.

Pero el problema de la cantidad no es el único, ni el más importante que Descartes consideró al abordar su enfoque de la física como enfoque 'matemático'. Las características que más frecuentemente enfatizó al invocar un modelo matemático para la ciencia son, en primer lugar, la *simplicidad* de materias como la geometría y, en segundo lugar, su *rigor deductivo*:

> Estas largas cadenas compuestas de *muy simples y fáciles razonamientos* que los geómetras acostumbran usar para llegar a sus más difíciles demostraciones me dieron la ocasión de suponer que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento humano están interconectadas de la misma manera. Y pensé que, a condición de que nos abstengamos de aceptar cualquier cosa como verdadera que no lo sea, siempre manteniendo *el orden requerido de deducir una cosa de otra*, no puede haber nada tan lejano como para no alcanzarse o tan bien escondido para no descubrirse (*Discurso*, parte II: AT VI 19; CSM I 120: las cursivas son añadidas).

Pues bien, la simplicidad y el rigor deductivo de las matemáticas es, en gran medida, una función de ser un sistema 'cerrado', cuyas demostraciones son independientes de la experiencia. En el caso de la geometría euclidiana, por ejemplo, uno comienza con axiomas muy simples, supuestamente autoevidentes, y entonces cada proposición subsecuente se justifica al mostrarse que se sigue en forma precisa, paso a paso, de los axiomas. ¿Es éste el modelo que Descartes desea aplicar a la física? De los ejemplos que hemos estudiado hasta este momento —el rechazo de los átomos, la imposibilidad de un vacío, el universo infinitamente extenso del 'cuerpo'—, parecería que Descartes se propone deducir todos sus resultados muy independientemente de la experiencia, simplemente sobre la base de lo que se sigue lógicamente de la definición esencial de materia como ' sustancia extensa'. Y cuando él nos dice que admite como verdadero solamente lo que ha sido 'deducido evidentemente de nociones comunes indubitables' (*Principios* II 64), parece, de manera inevitable, estar dando a entender que la física consiste enteramente en la derivación de series de consecuencias que se siguen de unos principios primeros autoevidentes.

Hay una buena cantidad de argumentos en los *Principios* que conforman este modelo apriorista. En la Segunda Parte, por ejemplo, ciertos principios fundamentales sobre la naturaleza del movimiento se deducen solamente de los primeros principios —vía una consideración de la naturaleza de Dios:

> La perfección de Dios incluye no solamente su ser inmutable en sí mismo sino también su manera de actuar que siempre es enteramente constante e inmutable... Así, Dios impartió varios movimientos a las partes de la materia cuando primero las creó y ahora él preserva toda esta materia en la misma forma y por el mismo proceso por el que originalmente la creó; e, igualmente, de esto se sigue que Dios siempre preserva la misma cantidad de movimiento en la materia (*Principios* II 36: AT VIII 61; CSM I 240).

De esto Descartes deduce su primera ley de la naturaleza: 'que todas y cada

una de las cosas, hasta donde se puede, continúan siempre en el mismo estado y que lo que una vez está en movimiento continúa moviéndose siempre' (*Principios* II 37, título). Esto, combinado con el principio de que 'todo movimiento es rectilíneo' (la primera parte de la segunda ley cartesiana), generalmente se considera que es la primera enunciación en la historia de la ciencia de eso que estaba por convertirse en la ley de inercia newtoniana.[22]

Sin embargo, es importante darse cuenta que Descartes *no* creyó que la totalidad de la física pudiera establecerse de esta manera. Incluso en su trabajo temprano, las *Regulae*, que hace mucho énfasis en el modelo deductivo, Descartes dejó claro que la ciencia no podría plantearse sobre una base exclusivamente *a priori*; es absurdo, dice, 'esperar que la verdad nazca de nuestras cabezas como Minerva nació de la cabeza de Júpiter' (AT X 380; CSM I 21). Y posteriormente, en el *Discurso*, Descartes reconoce explícitamente que lo que podemos deducir *a priori* sobre la naturaleza de la materia se limita a las propiedades de una clase extremamente abstracta y general:

> El poder de la naturaleza es tan amplio y tan vasto, y mis principios tan simples y tan generales, que difícilmente noto algún efecto particular que no conozca de una vez que pueda deducirse de mis principios de muy diferentes maneras, y mi mayor dificultad comúnmente es descubrir en cuál de estas maneras éste depende de ellos. No conozco otro modo para descubrir esto que buscando nuevas observaciones cuyos resultados varíen de acuerdo con aquel de ellos que provea la explicación correcta (AT VI 64; CSM I 144).

Así, a fin de hacer la transición de los principios generales a la explicación de los sucesos particulares, necesitamos, de acuerdo con Descartes, confiar en las 'observaciones' o, en el francés original, *expériences*. Descartes usa este término frecuentemente para referirse a las observaciones que hace el científico. En los textos latinos el término correspondiente es *experimenta* y en su uso de ambos términos, el latín y el francés, Descartes algunas veces

se aproxima a la noción del 'experimento' en el sentido moderno. Cabe señalar que la idea de poner algo a *prueba* está contenida en el significado del verbo original latino, *experior*, del que ambos, el *experimentum* latino y la *expérience* francés se derivan.[23]

Entonces, en un nivel de amplia generalidad, podemos deducir ciertos principios abstractos estructurales *a priori* y éstos funcionan como si fueran el armazón de la física cartesiana. Pero tan pronto como deseamos construir las explicaciones detalladas de los fenómenos específicos, Descartes se aparta del apriorismo y va hacia algo que está mucho más cercano a la idea moderna de un planteamiento 'hipotético-deductivo'. Se adelanta una hipótesis y se prueba viendo si sus consecuencias observables se ajustan a la experiencia.[24] Frans Burman le preguntó a Descartes cómo saber que hay sólo tres elementos en el universo. Descartes respondió, 'por el razonamiento', 'y luego por la experiencia que confirma el razonamiento' (AT V; CB 74). 'Todas mis conclusiones', escribió diez años antes, 'se confirman por observaciones verdaderas' (a Plempius, 3 de octubre de 1637: AT I 421; K 38). El procedimiento completo se resume con gran claridad en la Tercera Parte de los *Principios*:

> De lo que ya se ha dicho, hemos establecido que todos los cuerpos en el universo se componen de una y la misma materia, la cual es divisible indefinidamente en muchas partes y, de hecho, está dividida en un número grande de partes que se mueven en direcciones diferentes y tienen un modo de movimiento circular; además, la misma cantidad de movimiento siempre se preserva en el universo. Sin embargo, nosotros no podemos determinar sólo por la razón qué tan grandes son estas partes de materia, qué tan rápido se mueven o que tipo de círculo describen. Desde que hay configuraciones incontables y diferentes que Dios aquí podría haber instituido, la experiencia sola debe enseñarnos qué configuración seleccionó realmente de manera preferencial sobre el resto. Así, somos libres *para hacer cualquier suposición sobre estas materias, con la única condición de que todas las consecuencias de nuestra suposición*

deban concordar con la experiencia (*Principios* II 46: AT VIII 100; CSM I 256: las cursivas son añadidas).

De esta forma, el programa oficial cartesiano de la ciencia le asigna un papel crucial a la experiencia: apelando a la experiencia podemos decidir cuál de las muchas hipótesis posibles, que son consistentes con los principios generales permiten la explicación verdadera de un fenómeno dado. Sin embargo, dejar allí el asunto da la impresión de un sistema ampliamente más riguroso de prueba experimental de lo que de hecho se encuentra en la práctica científica cartesiana. Si miramos las descripciones detalladas y las explicaciones de la estructura del mundo físico que Descartes ofrece, la característica más sorprendente de su metodología es el uso de *modelos* y *mecanismos*. Los términos 'modelo' y 'mecanismo' se usan en una variedad de sentidos por los filósofos modernos de la ciencia y, hoy en día, los términos sugieren conceptos de una clase sumamente teórica. Pero los modelos y mecanismos que Descartes invoca son demasiado simples y familiares. Quizá el ejemplo más famoso es el modelo del vórtice o torbellino que Descartes utiliza para explicar el movimiento celeste. Para Descartes, la totalidad de la materia celeste, en la que los planetas se localizan, gira continuamente como un vórtice con el sol en su centro:

> En un río hay varios lugares donde el agua gira alrededor de sí misma y forma un torbellino. Si hay desechos sobre el agua podemos ver que son arrastrados con el torbellino y, en algunos casos, los vemos rodando sobre su propio centro; además, los pedacitos que están más cerca del centro del torbellino completan una revolución más rápidamente y, para finalizar, aunque tales desechos siempre tienen un movimiento circular, raramente describen un círculo perfecto, pues experimentan algunas desviaciones latitudinales y longitudinales. Nosotros podemos, sin dificultad, imaginar que todo esto pasa de la misma manera en el caso de los planetas y esta sola enunciación explica todos los movimientos planetarios que observamos (*Principios* VIII 30: AT VIII 92; CSM I 254).

Es sorprendente que aquí no haya matemáticas cuantitativas —ni ecuaciones, ni álgebra, incluso ni siquiera algo 'matemático' en el sentido más general, estructural, del razonamiento que sigue un riguroso patrón deductivo, similar al que se encuentra en materias como la geometría. En su lugar, lo que tenemos es un fenómeno simple, de la vida diaria, familiar a la observación terrestre ordinaria, que se utiliza hasta cierto punto literalmente, como modelo de los movimientos celestes. La palabra 'literalmente' es apropiada aquí, porque Descartes no está proponiendo solamente que el movimiento de los vórtices celestes sea análogo al de un torbellino o que el torbellino sea una imagen útil para propósitos heurísticos o expositivos. Él sugiere, más bien, que este mismo mecanismo que funciona en el caso del torbellino de un río ordinario, opera a una escala cósmica[25] en la misma forma.

Hay muchos de estos modelos en los escritos científicos cartesianos. La acción de la luz, que Descartes considera que es explicable en términos del movimiento de los glóbulos del material del segundo elemento, se describe por el modelo de una cantidad de bolas de plomo contenidas en un recipiente (*Principios* III 63). La 'gravedad' o 'pesantez' de las partículas terrestres se explica en términos de la presión que ejercen desde arriba otras partículas, así que las partículas terrestres se comportan exactamente en la misma forma que las partículas o gotas de agua en un tubo (*Principios* IV 26). O también, el equilibrio de las partículas de la materia celeste se explica la referencia al comportamiento 'del aire en una vejiga o un balón, (AT V 174; CB 44; *Cfr. Principios* III 92). 'Las comparaciones que yo utilizo', escribió Descartes a uno de sus corresponsales, 'son, lo sostengo, los medios más apropiados que la mente humana puede tener para explicar la verdad de los problemas en física' (a Morin, 12 de septiembre de 1638: AT II 368). Más tarde señaló que 'nosotros no estamos lo suficientemente acostumbrados a considerar modelos mecánicos y ésta es la fuente de casi todos los errores en filosofía [es decir, ciencia natural]' (AT V 174; CB 44).

El reconocimiento cartesiano de la importancia de los modelos en la explicación científica representa una intuición importante. El progreso científico se realiza frecuentemente por la extrapolación de las caracterís-

ticas del mundo que nosotros comprendemos a aquellas que son oscuras. Ciertamente un filósofo de la ciencia contemporáneo declaró que 'a menudo una teoría científica no es nada sino la descripción y uso de algún modelo'.[26] Pero existe una importante brecha entre el punto de vista de Descartes y el de los físicos contemporáneos acerca del problema de cómo se establece la *aplicabilidad* de un modelo dado. ¿Cómo sabe Descartes que las características presentes en modelos, como el del remolino y las bolas en el recipiente, se reproducen en los aspectos relevantes de los fenómenos reales respectivos que intenta explicar? Al ser cuestionado sobre el uso de los modelos, Descartes destacó que sólo comparaba 'movimientos con movimientos y figuras con figuras' (AT II 368; ALQ II 365). El aspecto central parece ser el de que las leyes de la materia y el movimiento se cumplen de manera uniforme en todo el universo. Por tanto, puede suponerse que las partículas materiales que se encuentran, por ejemplo, en el remolino celeste, operan bajo los mismos lineamientos que aquellas propias de un fenómeno menor como es el remolino. Pero, ciertamente, esto no constituye una evidencia empírica de que exista el remolino celeste en primer lugar, esto se asume debido a la comparación, pero no se establece a través de ella. La clase de 'confirmación' que ofrecen los modelos de Descartes es, entonces, relativamente débil. Lo que Descartes ha hecho es asumir que la teoría de los vórtices es verdadera y luego señala la existencia de un mecanismo terrestre de tamaño mediano que genera resultados similares a los observados en el caso del movimiento planetario. Nos hemos alejado del tipo de rigor experimental exigido por los físicos contemporáneos.[27] Cuando Descartes dice que sus explicaciones se 'confirman por la experiencia cotidiana confiable' (*Principios* IV 200), esto no es ciertamente un asunto que tenga que ver con su capacidad para especificar experimentos diseñados para probar si se obtienen los resultados previstos de una hipótesis dada.

La contribución global de Descartes a la filosofía de la ciencia es difícil de evaluar. A partir de lo que se ha dicho resulta claro que no es un rígido deductivista; pero es igualmente evidente que no es un sofisticado experimentalista. Lo que nos ofrece la física cartesiana es un programa

esquemático para la explicación universal en términos de 'figuras, movimientos y tamaños de los cuerpos'; Descartes busca obtener apoyo para su programa partiendo de que parece ser aplicable a los mecanismos de tamaño mediano que nos rodean. Es en este sentido, de forma muy general, que las leyes de la mecánica cartesiana se confirman por la 'experiencia cotidiana'. Descartes mismo vio evidentemente que la justificación última de su programa descansaba en la simplicidad e integridad de las propiedades a las que este programa se restringe. El rasgo central de la buena ciencia, según la concibe Descartes, es que es totalmente 'diáfana'. Al circunscribirse a las 'figuras, movimientos y tamaño de los cuerpos y ... los resultados necesarios de sus mutuas interacciones, conforme a las leyes de la mecánica que se confirman con la experiencia cotidiana confiable', la ciencia puede evitar cualquier recurso a lo oculto y misterioso:

> ¿Quién ha dudado alguna vez que los cuerpos se muevan y tengan diversos tamaños y figuras, y que sus variados y diferentes movimientos correspondan a estas diferencias en tamaños y figuras, o quién duda de que cuando los cuerpos chocan los más grandes se dividen en menores y cambian de forma?... Yo creo que nadie que use su razón negará la ventaja de utilizar lo que sucede en los cuerpos grandes, tal y como lo perciben nuestros sentidos, como modelo para nuestras ideas sobre lo que sucede en los cuerpos pequeños que escapan a nuestros sentidos únicamente por su reducido tamaño. Esto es mucho mejor que explicar las cosas inventando toda clase de extraños objetos que no tienen ninguna semejanza con lo que se percibe por los sentidos, tal como 'la materia prima', 'las formas sustanciales' y toda la serie de cualidades que la gente introduce habitualmente, todas las cuales son más difíciles de comprender que aquello que se supone deben explicar (*Principios* IV 200-1: AT IXB 318-19; CSM I 286).

Evitar las invenciones es, por supuesto, un valioso propósito para la

ciencia. Pero el modelo de explicación científica de Descartes conlleva el riesgo de que la simplicidad degenere en una ingenua y excesiva simplificación. Las actividades del universo no son tan simples como las actividades de remolinos o de conjuntos de bolas en cajas (sin duda, desde la época de Descartes, la 'obviedad' de la actividad de los mecanismos, incluso en estos ejemplos caseros, se ha evaporado enormemente al comprenderse la complejidad de la actividad en los niveles atómicos y subatómicos). Si los físicos contemporáneos hubieran creído en el programa de Descartes, de purgar la ciencia de todas las cuestiones que son más 'difíciles de comprender que aquello que se supone deben explicar', no quedaría mucho de la física contemporánea.

Ciencia y religión

De acuerdo al veredicto de su biógrafo, Adrien Baillet, 'ningún filósofo ha tenido mayor respeto por la deidad que el Monsieur Descartes'; y no hay ninguna buena razón para dudar de que Descartes se aproximó al estudio de la física desde el punto de vista de un creyente sincero en Dios.[28] En un nivel metafísico fundamental, la propia posibilidad de obtener un conocimiento genuino del mundo material dependía, para Descartes, del conocimiento previo de la existencia de Dios (*supra*, capítulo 3). Aún más, el conocimiento de la naturaleza divina jugó un papel importante con respecto a las leyes de la física cartesiana, por ejemplo, en la deducción de las leyes del movimiento a partir de la inmutabilidad de Dios (*supra* pp. 140 y s.). A pesar de todo esto, hay algunos aspectos en los cuales la explicación de Descartes del universo físico estuvo por orillarlo a un efrentamiento con la ortodoxia religiosa. Será útil concluir esta revisión de la ciencia cartesiana mencionando algunas de las principales áreas de conflicto.

Siempre que era posible, la inclinación general de Descartes era la de evitar el peligro de conflicto con las autoridades eclesiásticas. Al responder las críticas teológicas a sus *Meditaciones* insistió en que él 'nunca se había

comprometido con estudios teológicos' salvo en su 'educación personal' (Sextas Respuestas: AT VII 429; CSM II 289). No obstante, de cuando en cuando, no era capaz de resistir tal compromiso —el mejor ejemplo conocido es su complejo debate con Antoine Arnauld acerca de la espinosa cuestión de si la explicación de la sustancia material era compatible con la doctrina de la transustanciación en la Eucaristía.[29] Pero tales casos fueron comparativamente escasos. En una carta abierta a su antiguo profesor Pierre Dinet, Padre Provincial de la orden jesuita en Francia, Descartes proporciona la siguiente afirmación general con respecto a su posición:

> A menudo he declarado que no tengo deseo alguno de interferir en ninguna disputa teológica y como en la filosofía [*i.e.* ciencia natural] trato con cuestiones que sólo son conocidas de forma muy clara por la razón natural, éstas no pueden ser incompatibles con la teología de nadie —a menos que esa teología sea manifiestamente contraria a la luz de la razón, lo que nadie aceptaría que puede afirmarse con verdad sobre la teología que profesa (AT VII 598; CSM II 394).

Posiblemente, el ejemplo mejor conocido de la precaución de Descartes en tales cuestiones, es su decisión de suprimir su tratado *El Mundo* al saber de la condena de Galileo.[30] Aun cuando se encontraba finalmente preparado para publicar su explicación completa del universo físico, en los *Principios*, Descartes se mostró relativamente circunspecto en su estudio del movimiento de la tierra. Insiste mucho en señalar que en su explicación la tierra no se mueve 'estrictamente hablando'. Esto se debe a que el movimiento de X se define como siendo X 'transferido de la vecindad de los cuerpos con los que está en contacto' (*Principios* II 25); además la tierra, señala Descartes, no se transfiere de las porciones adyacentes del remolino celeste (*Principios* III 28). A pesar de su maniobra retorcida (ésta se hace evidente cuando él admite que, en sentido 'estricto', no puede decirse que alguno de los planetas se mueva), Descartes tiene éxito al aclarar su punto de vista sobre el sistema solar: 'la totalidad de la materia

celeste en la que se encuentran localizados los planetas gira continuamente como un remolino con el sol como centro' (*Principios* III 30). Aún más, la tierra se incluye explícitamente como uno de los planetas (*ibid.*). Acerca del movimiento diurno de la tierra, Descartes no es nada ambiguo al afirmar que la tierra sí se mueve diariamente sobre su eje (*Principios* III 33). En general, Descartes estaba plenamente comprometido con la nueva cosmología copernicana y con sus implicaciones con respecto al estatus de la tierra. 'El hecho de que concibamos nuestros cielo y tierra tan inmensos se debe al prejuicio' le hizo notar Descartes a Burman. Agregaba:

> Pensamos en la tierra como el fin de todas las cosas y no tomamos en cuenta que también es un planeta que se mueve como Marte, Saturno, etc. —cuerpos a los que no damos gran importancia (AT V 171; CB 40).

De hecho, Descartes va más allá que Copérnico al reconocer que el sol es sólo una estrella entre muchas otras, donde cada una es el centro de su propio vórtice (*Principios* III 46). Descartes infiere en *El Mundo* que cada estrella puede poseer su propio sistema planetario (AT XI 56).

El rasgo más sorprendentemente 'moderno' de la cosmología de Descartes, es su firme reconocimiento de la relativa falta de preponderancia de la tierra al ser sólo un planeta que gira alrededor de una, entre un número infinito de estrellas. Aún más, su rechazo al viejo universo geocéntrico no es únicamente una cuestión de astronomía. En la perspectiva de Descartes, arrancar la tierra del lugar que ocupaba como centro de todas las cosas, tenía implicaciones vitales para ubicar a la humanidad en el plan divino:

> Los hombres tienen el hábito común de suponer que son las criaturas consentidas de Dios y que, en consecuencia, todas las cosas están hechas para su beneficio. Creen que su propio lugar de residencia, la tierra, es de suprema importancia, que contiene todo lo que existe, y que por ellos todo fue creado. Pero, ¿qué sabemos acerca de lo que Dios ha creado aparte de la tierra, sobre las estrellas y lo demás? ¿Cómo sabemos que no ha puesto otras criaturas, otras vidas y otros 'hombres' o al menos seres análogos a los hombres...? (AT V 168; AT 36).

Parte del objetivo que Descartes está atacando aquí es la llamada doctrina de las 'causas finales'. Una de las cuatro clases de razón o explicación de Aristóteles era la explicación teleológica o 'causa final' —lo que llamaba '*aquello para lo cual*'. Típicamente, esta clase de explicación contiene la referencia a funciones o propósitos —las flores tienen aroma *para* atraer insectos; los leones tienen garras afiladas *para* dominar a su presa. Tales explicaciones eran y siguen siendo muy comunes, especialmente en las ciencias biológicas, y no implican necesariamente (ni lo hacían para Aristóteles) que todos o alguno de estos rasgos de plantas y animales sea el resultado de un designio consciente, intencional.[31] No obstante, al desarrollarse en la filosofía medieval y escolástica, la doctrina de las 'causas finales' sugirió que una explicación de la estructura y comportamiento de plantas, árboles, nubes, planetas y todo lo existente en la naturaleza podría encontrarse, en principio, observando la función y propósito de estas cosas en el designio global del benevolente creador, cuya atención especial es el bienestar de la humanidad. Esta consoladora y tranquilizante noción fue claramente expresada por Paracelso en el siglo anterior a Descartes:

> Es la voluntad de Dios que nada le sea desconocido al hombre mientras transite por la luz de la naturaleza; pues todas las cosas propias de la naturaleza existen en función del hombre.[32]

Para Descartes, ambas partes de esta afirmación son falsas. Primero, aunque Descartes cree en la 'luz de la razón', en el sentido en que considera que tenemos implantada, por obra divina, la capacidad mental para alcanzar conocimientos ciertos y confiables, no obstante, cree que hay límites fijos e inalterables para tal conocimiento; por tanto, resulta falso

que nada pueda ser desconocido para el hombre. 'Debemos recordar que nuestra capacidad mental es muy mediocre... Por tanto, no podemos suponer que nuestra mente pueda aprehender los fines que se planteó Dios mismo al crear el universo' (*Principios* III 2; AT VIII 80; CSM II 248). Segundo, Descartes rechaza completamente la idea de que todas las cosas 'existen en función del hombre': 'Sería la máxima presunción imaginar que todas las cosas fueron creadas por Dios sólo para nuestro beneficio' (*ibid.*).

Como resultado de esta perspectiva, Descartes es igualmente implacable en las *Meditaciones* donde considera que 'la acostumbrada búsqueda de causas finales es totalmente inútil en la física' (Cuarta Meditación: AT VII 55; CSM II 39). En las Quintas Respuestas lo plantea con más fuerza: 'No podemos suponer que algunos de los propósitos de Dios sean más evidentes que otros; todos están igualmente ocultos en el inescrutable abismo de su sabiduría' (AT VII 375; CSM II 258). Esto se apoya directamente en los *Principios* donde se apela a la inmensidad del resto del cosmos: 'Al estudiar la física resultaría completamente rídiculo suponer que todas las cosas fueron hechas para nuestro beneficio, ya que sin duda hay muchas cosas que existen y han existido, aunque no estén ya aquí, que no han sido vistas ni pensadas por hombre alguno ni han sido de utilidad para nadie' (*Principios* III 3: AT VIII 81; CSM I 249).

Obviamente, esta línea intransigente entra en conflicto con la explicación bíblica del Génesis, donde se presenta a Dios, como dice Milton, creando 'todas las cosas para el uso placentero del hombre.[33] Sin duda, Descartes se acercó mucho a rechazar la idea de una creación acabada por completo. La explicación de los orígenes de la tierra que presenta en *El Mundo* es francamente evolucionista: a partir de un caos primitivo inicial de partículas que se mueven al azar, conforme a las leyes universales del movimiento, las partes del universo 'se desenredarán y reacomodrán en un orden tan correcto que tendrán la forma de un mundo bastante perfecto' (AT XI 34; CSM I 91). Descartes tuvo, sin embargo, que mantener la pseudopretensión de que no estaba describiendo el universo real sino un imaginario 'nuevo mundo': 'Estaré satisfecho de continuar con la descripción

que he iniciado como si mi intención fuera simplemente la de contarles una fábula' (AT XI 48; CSM I 98).[34] En los *Principios*, Descartes es más cauto al fingir apoyo a la ortodoxia prevaleciente:

> No hay duda de que el mundo fue creado desde un principio con toda la perfección que ahora posee. En el principio existieron el sol y la tierra... Adán y Eva no nacieron como bebés sino como adultos. Esta es la doctrina de la fe cristiana y nuestra luz natural nos convence de que es así... No obstante, si queremos comprender la naturaleza de las plantas o del hombre, es mucho mejor considerar cómo es que crecen gradualmente a partir de las semillas que considerar cómo fueron creados por Dios al principio... Entonces, tal vez seamos capaces de pensar en algunos principios simples y fáciles de conocer que puedan servir, por así decir, como las semillas a partir de las cuales podamos demostrar que brotaron las estrellas, la tierra y sin duda todo lo que observamos en el mundo visible (*Principios* III 45: AT VIII 100; CSM I 256).

Aunque esto parece un acto de contorsión, no sería imposible que Descartes (o cualquier científico) concibiera su teoría con una función 'sincrónica' más que 'diacrónica' —como aclarando la estructura del fenómeno más que dando cuenta de su génesis causal. Pero la dirección general de las explicaciones dadas en los *Principios* y en cualquier otra parte, indica que el propósito de Descartes es, sin duda, genético; no nos queda duda de que la comprensión completa de un fenómeno dado es cuestión de comprender cómo de hecho surge conforme a los principios simples y universales de la física cartesiana.[35] Descartes estaba muy consciente de que su enfoque podría acarrear dificultades de tipo teológico y, en un intento por brindar confianza sobre esto, le había escrito a Mersenne, en 1641, 'no habrá problema en adaptar la teología a mi estilo de filosofía'. También, había prometido que en su 'Física' (*i.e.* el libro posteriormente publicado como los *Principios*) incluiría 'una explicación del primer capítulo del Génesis' (28 de enero de 1641: AT III 295; K 93). Pero, algunos años más tarde, en

un revelador intercambio con Burman, Descartes realmente admitió que proporcionar una explicación tal era una tarea hercúlea de la cual él no era capaz; se dice que añadió el comentario de que 'la explicación de la creación que se encuentra en el Génesis es tal vez metafórica y por tanto debía dejarse a los teólogos' (AT V 169; CB 37).

A pesar de las dificultades de Descartes con el Génesis, y su preferencia por lo que en un sentido amplio podemos llamar un enfoque 'evolucionista' de la cosmología, nunca encontramos alguna sugerencia en sus escritos de que esto condujera a una concepción materialista global del universo. Por el contrario, el poder creador de Dios es necesario para echar a andar el sistema inicial y para otorgar el movimiento inicial a las diversas partes de la materia (*Principios* II 36: AT VIII 61; CSM I 240). Aún más, Descartes apoyaba la teoría ortodoxa de Dios como 'conservador': Dios no sólo crea el mundo, sino que su acción continua se requiere para mantenerlo en la existencia en cada momento (*Principios* II 42: AT VIII 66; CSM I 243). Finalmente, Descartes nunca hace la jugada darwiniana de sugerir que los seres conscientes puedan ser resultado de la evolución de formas de vida más primitivas. Para Descartes, como veremos en el próximo capítulo, los seres conscientes son radicalmente diferentes de la mera ' sustancia extensa'; en cuanto somos cosas pensantes hay un sentido en el cual estamos por completo fuera del universo material descriptible en términos de las leyes de la física cartesiana.[36]

A pesar de estas salvedades, es fácil comprender lo que Pascal quiso decir con su famosa expresión 'No puedo perdonar a Descartes; en toda su filosofía él hubiera estado muy dispuesto a prescindir de Dios.'[37] Si bien el universo cartesiano no prescinde de Dios, la concepción de Dios que invoca es austera y en muchos aspectos impersonal. Los propósitos finales de Dios son inescrutables para el hombre y, aunque lo que comprendemos acerca del universo lo hacemos clara y distintamente, la inmensidad y alcance de la creación divina se encuentra infinitamente más allá de nuestro poder de captación.[38] Lejos de tener un papel preponderante en la ciencia, la investigación de los propósitos de Dios se elimina por ser algo presuntuoso e irrelevante para la física. Se traza una firme distinción entre

los terrenos propios de la física y los de la teología —la segunda se limita a cuestiones de fe, revelación y exégesis bíblicas (viéndose estas últimas probablemente limitadas al dominio de la interpretación metafórica).[39] Por último, el mundo, en lugar de ser un jardín plantado para el provecho del hombre, es visto como surgiendo inevitablemente y sin referencia directa a las necesidades del hombre, simplemente como resultado de las leyes inmutables de la materia y el movimiento. Al ser cuestionado por un crítico sobre su rechazo de las causas finales, Descartes escribió:

> Es verdad que todo fue hecho para la gloria de Dios en el sentido en que podemos alabar a Dios por todo lo que ha hecho y es verdad que el sol fue hecho para darnos luz, en el sentido en que vemos que el sol efectivamente nos da luz. Pero en metafísica sería infantil y absurdo afirmar que Dios es como un hombre engreído que no tiene otra meta al construir el universo que ser alabado por los hombres o que hizo el sol, que es tantas veces mayor que la tierra, sin otra razón que la de alumbrar a los hombres, quienes utilizan una parte muy reducida de éste (a 'Hyperaspistes', agosto de 1641: AT III 431; K 117).

Pascal podría estar aterrado con el nuevo universo al estilo cartesiano —el 'silencioso universo de espacios infinitos'. Pero Descartes podría haber respondido a sus críticas que esta concepción de un cosmos majestuoso, del cual el hombre sólo es una pequeña parte, va mucho mejor con la verdadera grandeza de un creador infinito que con la estrecha imagen antropomórfica y antropocéntrica que pretendía reemplazar.[40]

Notas

1 Éste es un resumen muy apretado de la extensa cadena de pensamiento que ocupa la primera mitad de la Sexta Meditación. El razonamiento de Descartes tiene muchas salidas en falso, muchos giros y vueltas en el trayecto, antes de llegar a la conclusión aquí citada. Para un seguimiento

detallado del argumento véase mi 'Descartes' Sixth Meditation: the External World, "Nature" and Human Experience' en Vesey.

2 Sobre la insistencia de Platón en cuanto a las propiedades no temporales, véase *República* 479. Compárese con la explicación de Aristóteles acerca del 'conocimiento demostrativo' en *Analíticos Posteriores* I 4.

3 Véase Davies, cap. 11. *Cfr.* S. Kripke: 'La ciencia intenta, al investigar rasgos estructurales básicos, encontrar la naturaleza y, por tanto, la esencia (en el sentido filosófico) de los géneros naturales'. Para Kripke, las propiedades esenciales de los géneros naturales son necesarias (aunque deben descubrirse *a posteriori*, a través de la investigación empírica (Kripke, 136-8)).

4 Después de comentar acerca de la naturaleza efímera de cualidades como el color, sabor, olor, etc., Descartes se propone dejar de lado 'todo lo que *no pertenezca* (*pertinere ad*) a la cera' (AT VII 31; CSM II 20).

5 Hay muchos aspectos en los cuales el proyecto cartesiano en la segunda mitad de las *Meditaciones* resulta una especie de teodicea. El problema del error humano y cómo puede conciliarse con la benevolencia de Dios fue un tema extenso en la Cuarta Meditación (véase el cap. 3 *supra*) y ocupa la mayor parte de la atención de Descartes en la Sexta Meditación (AT VII 83 y ss.; CSM II 58 y ss.).

6 La última frase aparece en la Sinopsis de las *Meditaciones* (AT VII 14; CSM II 10). El término latino *corpus* es una trampa para los traductores de Descartes. En ocasiones, significa 'cuerpo' en este sentido general; a veces un cuerpo particular (tal como una piedra); a veces el cuerpo humano. Generalmente, el contexto resolverá la ambigüedad, pero no siempre (véase AT VII 54; CSM II 54, nota 2). La ausencia de un artículo definido o indefinido en latín causa problemas semejantes en Descartes con otros términos clave como *substantia*, que puede significar sustancia en general o sustancia particular (*Cfr. Principios* I 63 y 64).

7 Suponer que el aire no es corpóreo o que es 'mera nada', es una de las opiniones prejuiciosas que Descartes enlista como típicas de quienes no han superado una concepción del mundo basada en los sentidos (*Principios* I 71).

8 Véase *supra*, cap. 2, pp. 48 y s.

9 Con el tiempo, Descartes propuso una explicación del color donde considera que los colores que percibimos dependen de las velocidades y movimientos de las partículas de los objetos. Véase *Descripción del Cuerpo Humano*: AT XI 255/6; CSM I 323. (Podríamos comparar sofisticadas explicaciones contemporáneas en términos de las longitudes de onda electromagnéticas de la luz.) Pero, a pesar de esta noción, la cualidad sensible comprende algo irreductiblemente 'mentalista' que, para Descartes, no es susceptible de análisis cuantitativo. Véase *infra*, cap. 6 pp. 205 y ss. Debe notarse que los términos *qualia* y *quanta* no son propios de Descartes. Véase *infra*, cap. 6, nota 8.

10 Para Aristóteles, la sustancia es aquello que es sujeto de predicación, pero que no puede predicarse de otras cosas; por eso, un caballo o un hombre individuales, son una sustancia, pero la blancura no es una sustancia sino un predicado (*Categorías* 2a 12). Sin embargo, Aristóteles también sugiere que una sustancia, por ser un sujeto de predicación fundamental, es algo con existencia independiente (Véase *Categorías* 1a 24/5 y 2a 13).

11 La 'concurrencia' de Dios significa la continua acción divina necesaria para mantener la existencia de las cosas: 'Un arquitecto es la causa de una casa sólo en el sentido de que es la causa de su surgimiento; entonces, una vez que el trabajo se ha terminado, puede seguir existiendo muy aparte de su causa. Pero el sol es la causa de la luz y Dios la causa de los seres creados, no sólo en el sentido de que son las causas de que surjan, sino también en el sentido de que son causas de que sean; por ello deben continuar siempre actuando sobre el efecto para mantener su existencia' (Quintas Respuestas: AT VII 369, CSM II 254).

12 Véase nota 10 *supra*.

13 Aquí se encuentra una fuerte anticipación a la noción de Spinoza de que las cosas físicas individuales son simplemente modos de una sustancia única bajo el atributo de la extensión: *Ética* (c. 1665) L II P7. La influencia de Descartes sobre Spinoza es particularmente fuerte con respecto al uso de términos como 'sustancia', 'atributo' y 'modo'. (*Cfr.* la definición de Descartes de sustancia, como *res quae nulla alia re indiget ad existendum*

—'una cosa que no depende de otra para existir'— (*Principios* I 51), con lo que Spinoza dice acerca de la sustancia al principio de la *Ética* L 1.) Para un estudios acerca de hasta qué punto la concepción cartesiana de materia se separa de las explicaciones de la escolástica, véase G. Hatfield 'Filosofía Primera y Filosofía Natural' en Holland (comp.), p. 149 y ss.

14 Torricelli inventó el barómetro en 1643; Pascal subió el instrumento al Puy de Dome y observó que la altura de la columna de mercurio disminuía, dejando aparentemente un espacio vacío en la parte superior de la columna. Descartes y sus seguidores objetaron diciendo que, a partir del hecho de que no hay materia perceptible en el espacio superior de la columna, no se concluye que esté 'vacío'. *Cfr. Principios* II 17.

15 No está completamente claro que la propiedad de impenetrabilidad se siga inevitablemente a partir de una noción puramente geométrica de extensión tridimensional. *Cfr.* B. Williams: 'Es legítimo pensar en dos sólidos geométricos que ocupen (en un sentido) el mismo espacio, o partes de éste, como cuando uno concibe dos poliedros construidos sobre la misma base' (Williams, 229). Por una razón de este tipo es, en parte, posible que corpuscularistas como Boyle, que trabajaron posteriormente en el siglo XVII, sean a menudo descritos como *añadiendo* la noción de impenetrabilidad a la definición cartesiana de materia entendida como extensa y divisible. *Cfr.* la explicación de Robert Boyle de 'una materia católica o universal común a todos los cuerpos, con lo que quiero decir una sustancia extensa, divisible e impenetrable' (*Origin of Forms and Qualities* (1666) en Boyle, 18; y *Cfr.* los comentarios de M. A. Stewart en su introducción editorial, *ibid.*, xvii).

16 *Esse ea quae solido atque eterno corpore constent*
Semina quae rerum primordiaque esse docemus
Unde omnis rerum nunc constet summa creata

(Lucretius, *De Rerum Natura* I 500-3)

17 La frase 'como algunos filósofos han imaginado' se añadió en 1647 en la versión francesa de los *Principios*. Se considera a Leucipo como el fundador del atomismo; su exponente principal fue Demócrito (460 a. C.), pero fue a través de Epicuro (341a. C.) que Lucrecio recibió las doctrinas atomistas. Sin embargo, algunas versiones del atomismo habían sido defendidas por

contemporáneos de Descartes como Pierre Gassendi y muy bien puede referirse a ellos. El pasaje de los *Principios* continúa señalando que 'aun si Dios ha decidido hacer que alguna partícula de materia no pueda dividirse en partes menores, no sería correcto, estrictamente hablando, llamar indivisible a esta partícula, porque al hacerla indivisible para algunas de sus criaturas, ciertamente Dios no vería reducido su propio poder de dividirla' (AT VIII 51; CSM I 231). Sin embargo, ni el argumento sobre el poder de Dios, ni la propuesta anterior, sobre nuestra habilidad para dividir átomos 'en nuestro pensamiento', refutarían a un atomista que proclamara que hay partículas que no son capaces de separarse mediante alguna fuerza física. *Cfr.* ALQ III 166.

18 Quinta Meditación: AT VII 71; CSM II 49. *Cfr. Conversación con Burman*: 'La única diferencia [entre física y matemáticas] es que la física considera su objeto no sólo como una entidad verdadera y real, sino como algo específico y realmente existente. Las matemáticas, por otra parte, consideran que su objeto es meramente posible, *i.e.* como algo que no tiene existencia real en el tiempo y en el espacio pero que es capaz de tenerla' (AT V 160; CB 23).

19 Bacon, de manera notoria, redujo las matemáticas a un mero 'apéndice' de la ciencia, criticando 'el refinamiento y el orgullo de los matemáticos que quisieran hacer que esta ciencia casi dominara a la física' (*De Dignitate et Augmentiis Scientiarum* (1623), en Bacon, 476).

20 Véase Galileo, VI 232. Véase también *infra* la nota 34.

21 Véase la carta a Mersenne del 15 de abril de 1630, AT I 139. 'Estoy cansado de las matemáticas y ahora me ocupo muy poco de ellas'. En 1638 Descartes le escribía a Mersenne, 'durante mucho tiempo he venido quejándome de no querer trabajar en la geometría y pienso que ahora puedo, decorosamente, abandonarla por completo' (carta del 12 de septiembre de 1638, AT II 361-2). Éstas y otras útiles fuentes acerca de la actitud de Descartes respecto a las matemáticas son citadas por Clarke, 119.

22 El término 'inercia' fue usado a menudo en la filosofía escolástica para referirse a una supuesta cualidad 'natural' de 'falta de actividad' o 'lentitud' de los cuerpos terrestres. Descartes rechaza firmemente esta noción (véase la carta a Mersenne de diciembre de 1638, AT II 466-7; ALQ II 113). La clave

para la noción moderna de inercia —a saber la idea de que es un *cambio* en el movimiento, no el movimiento mismo que procura ser expresado— se expresa bien en los *Principios* II 26: 'No se requiere de más acción para el movimiento que para el reposo... Por ejemplo, la acción necesaria para mover un bote que reposa en aguas quietas no es mayor que la requerida para detenerlo repentinamente cuando está en movimiento...' (AT VIII 54; CSM I 234). De hecho, Galileo había anticipado muchos años antes esta idea: 'Un barco que recibiera algún ímpetu a través del mar tranquilo, se movería continuamente alrededor de nuestro globo terrestre sin nunca detenerse y, si estuviera en reposo, reposaría para siempre (carta de 1612; Galileo V, 227, citado en Drake, 186). Sin embargo, Galileo fracasó en anticipar el principio básico de la física newtoniana —continuidad del movimiento rectilíneo a velocidad uniforme, manteniendo, en cambio, que 'si los cuerpos naturales tienen por naturaleza el desplazarse por algún movimiento, este sólo puede ser el movimiento circular, tampoco es posible que la naturaleza le haya conferido a cualquiera de los cuerpos que la integran, la propensión de moverse en línea recta' (*Respuesta a Ingoli* (1624)); Galileo VI, 558, citado por Drake, 294). Aunque Descartes anticipa el principio rectilíneo, mantiene que la interacción de los cuerpos se da en forma tal que todo el movimiento real debe darse en una curva cerrada (*Principios* II 33). Sobre la relativa pobreza teórica del principio de inercia de Descartes, véase Miller y Miller, 64 y ss.

23 Para un esclarecedor estudio sobre el uso que hace Descartes del término *expérience*, véase Clarke, 21 y ss.

24 Para ampliar esta interpretación sobre la ciencia cartesiana, véanse mis comentarios en *Conversación con Burman* (CB 112). Acerca del rechazo de Descartes a la posibilidad de un deductivismo matemático estricto en la ciencia, véase la carta a Mersenne del 17 de mayo de 1638: 'pedir demostraciones geométricas en el campo de la física es pedir lo imposible' (AT II 142; K 55).

25 Descartes frecuentemente usa el término 'comparación' (del francés *comparaison*) en relación con el uso que hace de los modelos. Para ampliar esto véase Clarke, 123 y ss. Pero tanto la traducción como 'analogía' que utiliza Clarke son un tanto débiles para expresar lo que Descartes tiene en mente. Es cierto, por supuesto, que las comparaciones de Descartes no intentan sostenerse en *todos* los aspectos. (*Cfr.* la famosa comparación entre la visión ocular normal y la transmisión de movimientos a través del bastón de un ciego en la *Óptica* 6 (AT VI 135; CSM I 169).) Pero, generalmente, al comparar un modelo con el fenómeno a ser explicado, Descartes supone que el mecanismo subyacente es idéntico en ambos casos. No difiere 'más de lo que un círculo grande difiere de uno pequeño' (carta a Morin del 12 de septiembre de 1638: AT II 367-8).

26 Harré, 174.

27 Con esto, por supuesto, no queremos sugerir que los modelos empleados por la ciencia contemporánea puedan ser verificados de manera concluyente; se ha aceptado desde hace mucho que este ideal positivista es inalcanzable. Sin embargo, lo que la ciencia contemporánea exige en forma general de sus modelos es el apareamiento sistemático de los resultados predichos frente a los resultados observados; a Descartes le falta, con mucho, reconocer la importancia de este requisito (comprendido por Galileo).

28 Baillet, II 503. Hay una larga historia, que se remonta a la época en que vivió Descartes, de alegatos sobre si las creencias religiosas de Descartes eran sinceras o se debían a una mera precaución. Algunas acusaciones eran sólo calumnias (como en el caso de los ataques de Voetius de Utrecht; ver *supra* capítulo 1 pp. 32 y ss.); sin duda, muchos vieron la separación de teología y filosofía de Descartes y su articulación con una física basada únicamente en 'materia y movimiento', como una preparación para una visión del mundo en que no hay lugar para Dios. Las reacciones del platonista de Cambridge, Henry More (quien mantuvo correspondencia con Descartes al final de la década de 1640) son instructivas al respecto: empieza cautelosamente dando la bienvenida a la filosofía de Descartes (por proporcionar, por ejemplo, una defensa de la inmortalidad del alma), pero gradualmente llega a ver la cosmología cartesiana como abriendo una ancha vía al ateísmo. Véase A. Gabbey 'Philosophia Cartesiana Triumphata: Henry More 1646-1671' en Lenon *et. al.*, 171 y ss.

29 La cuestión surgió porque Descartes rechazó la terminología escolástica de

'formas susstanciales' y 'accidentes reales' y concibió la materia como mera extensión, capaz de modificarse de varias formas (véase *supra*, pp. 32 y ss). Antoine Arnauld, autor de las Cuartas Objeciones, preguntó si esto era consistente con la doctrina de la transustanciación según la cual 'creemos por fe que la sustancia del pan se retira del pan de la Eucaristía y sólo quedan los accidentes' (AT VII 217;CSM II 153). En su réplica, Descartes hace claro que 'la suposición de los accidentes reales se opone a los principios filosóficos' pero sugiere que la doctrina teológica de la Eucaristía puede llevarse perfectamente bien con esta suposición (AT VII 254 y s. CSM II 176 y s). Para mayores detalles véase R. A. Watson, 'Transubstantiation among the Cartesians' en Lennon *et. al.*, 127 y ss.

30 Véase *supra*, cap. 1, pp. 26 y s.

31 Sobre la explicación de Aristóteles de la 'causa final' o 'aquello por cuya causa' véase Física II 3 y II 8.

32 Paracelso, I 12 148 y s.; en Jacobi, 183.

33 *Paraíso Perdido* (1667) IV 692.

34 Se ha sugerido que la descripción de su explicación como una 'fábula' no se debe sólo a la prudencia sino que tiene un significado epistemológico: Descartes reconoce el carácter especulativo de sus hipótesis, las que, cuando escribió *El Mundo*, aún no se integraban a un sistema filosófico completo con fundamentos metafísicos. Sobre este asunto véase Collins, 9. Una interpretación más radical sostiene que Descartes señala que este relato puede tener valor explicativo aun sin ser verdadero literalmente. *Cfr. Principios* IV 204: 'Así como el mismo artesano puede hacer dos relojes que den la hora con igual precisión y sean iguales exteriormente, aunque tengan diferentes ensambles de ruedas por dentro, así el supremo artesano del mundo pudo producir todo lo que vemos de diferentes maneras. Me alegra admitir esto...Y al imaginar cuales son las varias causas y considerar sus resultados, habremos alcanzado nuestro propósito sin importar si las causas imaginadas son verdaderas o falsas, ya que se supone que el resultado no diferirá, en lo que concierne a los efectos observables (AT IXB 321; CSM I 289). Sin embargo, en el siguiente artículo, Descartes continúa apuntando su creencia en la veracidad literal de este relato. Más recientemente, el estudioso francés J.-L. Marion ha propuesto lo que podría llamarse flexiblemente la interpretación 'semiótica' del discurso de Descartes sobre su mundo como una 'fábula'. El mundo inicial de formas y figuras se transforma mediante la naturaleza, vía una especie de proceso 'codificador', para producir en nosotros los observadores sensaciones e imágenes que no tienen relación inteligible con el mundo real. El trabajo del científico es reconstruir el código, partiendo de los efectos (imágenes sensibles) hacia sus causas (formas y figuras del mundo extenso). 'Si el mundo verdadero es, entonces, llamado fábula, no se debe a que sea ilusorio sino a que es "descrito" o "representado" (*dit*) a través de las figuras iniciales' (Marion (II) 252). Ésta resulta una interpretación forzada, casi intolerable, de lo que Descartes pudo haber querido decir con *fábula*; pero sobre la cuestión de la relación entre cualidades sensibles (como el color) y las cualidades inteligibles (como la forma), la explicación de Marion parece estar en la dirección correcta: véase *infra*, cap. 6, pp. 205 y ss.

35 *Cfr. Discurso* Parte 5: 'la naturaleza de las cosas puede concebirse más fácilmente si la vemos desarrollarse gradualmente que si la consideramos sólo en su forma final' (AT VI 45; CSM I 134). (Descartes es cuidadoso, no obstante, al añadir la pía salvedad de que la explicación bíblica es 'mucho más factible'.) *Cfr.* los comentarios de Descartes sobre fisiología animal: para comprender cabalmente las diversas funciones corporales se requiere de una explicación de cómo se formó originalmente el animal *ab ovo* (*Conversación con Burman*: AT V 171; CB 39; y *Cfr. Descripción del Cuerpo Humano*: AT XI 252; CSM I 321).

36 Véase cap. 5, pp. 169 y ss.

37 Pascal, *Pensées* no. 77 (primera publicación 1670).

38 Sobre la inmensidad del cosmos, véase *Principios* III 1 (AT VIII 80; CSM I 248) y sobre su extensión indefinida, véase la carta a Chanut de junio de 1647 (AT V 51; K 221). Descartes normalmente prefería utilizar el término 'indefinido' para describir el universo material, reservando el término 'infinito' sólo para Dios (*Principios* I 27: AT VIII 15; CSM I 202).

39 Sobre la distinción entre la región de la teología y la de la filosofía, véase *Conversación con Burman*: AT V 159, 176; CB 21, 46 y 115.

40 Pascal, *Pensées*, no. 206: '*le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*'. A pesar de la grandeza del sistema cartesiano, su énfasis en la relativa insignificancia del hombre, desde un punto de vista cosmológico, puede muy bien haber contribuido a la impersonal y deísta concepción de Dios, que se popularizó en el siglo posterior a Descartes. Henry More, en sus críticas a Descartes, considera claramente que los seguidores del sistema cartesiano podrían deslizarse fácilmente hacia una cosmología panteísta al estilo de Spinoza y, de allí, al ateísmo. (*Cfr.* la amarga descripción que hace More de Spinoza como 'primero un *judío*, luego un *cartesiano* y ahora un ateo'; carta del 4 de diciembre de 1671, citado por A. Gabbey en Lennon *et. al.*) Descartes recibió un reto de la princesa Elisabeth al preguntarle ésta si un universo infinito no representaría una amenaza a la creencia sobre el interés particular de Dios en la humanidad; él contestó que 'entre más apreciamos la obra de Dios, más nos convencemos de que se extiende hasta las acciones más particulares de los seres humanos' (carta del 6 de octubre de 1645: AT IV 315; K 181).

5

El hombre cartesiano

Hombres, máquinas y animales

En ocasiones se dice que el programa comprehensivo de Descartes para un entendimiento científico unificado del mundo se quedó cerca de incluir a la humanidad. Esto no es del todo cierto. En cuanto a la fisiología humana, Descartes firmemente sostenía que su esquema explicativo general era perfectamente aplicable a las funciones del cuerpo; Descartes mantiene que las mismas leyes y principios que rigen la operación de los eventos astronómicos, metereológicos o geológicos, son suficientes para explicar el comportamiento de los órganos corporales.[1] Descartes bruscamente hace a un lado a quienes invocan una '*psyche*' o alma para dar cuenta de funciones tales como la nutrición, la digestión o la locomoción. En su incompleto tratado, *Descripción del Cuerpo Humano*, escribe:

> Trataré de dar completa cuenta de la máquina corporal entera, de tal forma que no haya razón alguna para creer que es nuestra alma la que produce, en ésta, los movimientos que, por experiencia, sabemos que no están controlados por nuestra voluntad, de la misma forma en que no tenemos razón para pensar que hay un alma en el reloj que lo hace dar la hora (AT XI 226; CSM I 315).

Descartes estaba particularmente interesado en funciones físicas automáticas—por ejemplo, respiración, parpadeo y deglución—cuya ocurrencia es muy independiente de cualquier proceso consciente y sus minuciosos

estudios anatómicos lo condujeron a la correcta conclusión de que la clave para comprender tales funciones era el sistema nervioso. En lugar de la teoría actual de la transmisión de impulsos eléctricos, Descartes concibe la actividad neural a lo largo de líneas puramente mecánicas: los nervios son pequeños tubos a través de los cuales fluye un rápido vapor, que se denomina 'espíritus animales', que infla los músculos y causa el movimiento (*Tratado del Hombre*: AT XI 165; CSM I 104; *Las Pasiones del Alma*, Parte I, art. 11). Aunque inexacta en sus detalles, la teoría cartesiana fue un estímulo para la investigación científica, al proponer que el sistema nervioso humano podría ser visto como un mecanismo susceptible de investigación minuciosa, al igual que cualquier otra estructura física en el universo. Pasajes como el siguiente son vistos directamente como portadores del germen de lo que hoy se conoce como la teoría de la acción refleja:

> Cuando la gente se cae y estira las manos para proteger su cabeza, no es la razón la que les instruye para hacerlo simplemente es que la visión de la caída inminente llega al cerebro y envía los espíritus animales a los nervios en la forma necesaria para producir este movimiento, aun sin ninguna volición mental, tal como se produciría en una máquina (AT VII 230; CSM II 161).

La comparación entre el cuerpo humano y la máquina sobresaltó a algunos de los lectores de Descartes; sin embargo, a lo largo de su carrera permaneció como algo central para su fisiología. Se encuentra ya en el *Tratado del Hombre*, escrito al inicio de la década de 1630, y vuelve a presentarse en la *Descripción del Cuerpo Humano*, escrita dos años antes de su muerte. Un famoso pasaje en el *Discurso del Método* resume su posición:

> Esto [cómo se mueven los espíritus animales desde el cerebro hacia los músculos para poner las partes del cuerpo en movimiento] no extrañará a quienes saben que la habilidad del hombre le permite construir con muy pocas piezas una diversidad de autómatas o máquinas que se mueven, en comparación, con la gran cantidad de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y todas las otras partes que están en el cuerpo de un animal. Ellos considerarán este cuerpo como una máquina que, siendo construida por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada que cualquier máquina hecha por el hombre y que contiene movimientos mucho más maravillosos que los de cualquier máquina (AT VI 56; CSM I 139).

En el caso de animales no humanos, Descartes creía que el modelo de la máquina era *todo* lo que se necesitaba para dar cuenta del comportamiento observado. La doctrina de la *bestia-máquina*, como fue conocida, se ganó la distinción de una siniestra reputación en el siglo siguiente al de Descartes: si los animales eran meros autómatas mecánicos, entonces los anatomistas cartesianos podían tranquilamente decir que los gritos de los animales viviseccionados, clavados en sus mesas de trabajo, no tenían mayor importancia que el repiquetear de un reloj o el gemido del órgano de una iglesia al ser presionadas ciertas teclas.[2] Por esta razón, no es de extrañar que Descartes sea visto como un ogro por los modernos liberacionistas de los animales. De hecho, no obstante, como veremos en el análisis de la explicación cartesiana de la percepción, los puntos de vista de Descartes no eran siempre tan rígidos o crudos como el modelo de la máquina lo sugiere inicialmente.

Pero, ¿qué sucede con la humanidad? La doctrina de la *bestia-máquina*, que los animales son como autómatas puramente mecánicos, da a entender que sería posible, en principio, construir una máquina artificial que fuera conductualmente indiscernible de un mono, por ejemplo. Pero, si es posible la *bestia-máquina*, ¿por qué no el *hombre-máquina*? Como La Mettrie propondría más tarde en ese siglo, ¿por qué no suponer que todo el comportamiento humano puede explicarse sobre la base de principios puramente mecánicos, en términos de la 'disposición de los órganos internos'?[3] A pesar de su aproximación fisiológica mecanicista, Descartes

consistentemente se niega a seguir esta clase de reduccionismo. Dos de sus razones son expuestas con gran claridad en el *Discurso*:

> Si algunas de tales máquinas tuvieran parecido con nuestros cuerpos e imitaran nuestras acciones tanto como fuera posible para propósitos prácticos, aún tendríamos dos medios muy seguros para reconocer que no serían verdaderos hombres. El primero de ellos es que jamás podrían usar palabras ni unir otros signos como lo hacemos nosotros para manifestar a los demás nuestros pensamientos, pues se puede concebir que una máquina esté construida de tal modo que profiera palabras e incluso que profiera algunas que correspondan a acciones corpóreas que causen algún cambio en sus órganos (por ejemplo, si Ud. la toca en algún sitio ésta le preguntará qué quiere de ella, si la toca en otro, le gritará que le hace daño y así por el estilo). Pero no es concebible que tal máquina produzca diferentes combinaciones de palabras, como para dar una respuesta apropiadamente significativa ante todo lo que se diga en su presencia, como pueden hacer hasta los hombres más tontos. El segundo es que, aunque estas máquinas hicieran algunas cosas tan bien como nosotros las hacemos o tal vez aún mejor, inevitablemente fallarían en otras, lo que revelaría que no actúan por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos; pues, mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir en toda clase de situaciones, estos órganos tienen necesidad de alguna disposición especial para cada acción en particular, de donde resulta que, para todo propósito práctico, es imposible que una máquina tenga suficientes órganos diferentes que le permitan actuar en todas las contingencias de la vida, del mismo modo como nuestra razón nos hace actuar (AT VI 56; CSM I 140).

Primero, una máquina nunca podría ser un usuario genuino del lenguaje; segundo, la respuesta (output) de una máquina se adapta a una serie finita de datos (inputs) —nunca tendría la habilidad para lidiar con la indefinida diversidad de contingencias de la vida. Hay muestras, tanto en el pasaje

antes citado, como en otras partes, de que Descartes considera estas dos cuestiones como íntimamente conectadas: la segunda deficiencia de la máquina implica formalmente la primera, ya que si las respuestas de una máquina se adaptan a conjuntos específicos de condiciones, la máquina debe carecer necesariamente de la habilidad de un usuario del lenguaje para responder sensatamente a un rango indefinido de situaciones. Esto es algo que ha sido retomado en nuestros días por el teórico lingüista Noam Chomsky. En términos de Chomsky, la competencia lingüística genuina está 'libre de estímulos'. La serie de las actuaciones lingüísticas humanas no está determinada por la serie de condiciones ambientales: 'aun en el más bajo nivel de inteligencia el uso característico del lenguaje es libre y creativo... en éste uno puede interpretar instantáneamente una larga serie indefinida de expresiones...'[4] Tanto para Descartes como para Chomsky, el lenguaje es algo propio del hombre: la capacidad universal de responder apropiadamente ante una serie indefinida de expresiones nos sitúa aparte de las máquinas más sofisticadas. Las llamadas expresiones de los animales no son consideradas como lenguaje genuino, como lo observa Descartes en una carta al marqués de Newcastle del 23 de noviembre de 1646:

> Si se le enseña a una cotorra a decir buenos días a su dueña, al verla aproximarse, esto sólo puede hacerse convirtiendo la emición de la palabra en la expresión de una de sus pasiones. Por ejemplo, será la expresión de su esperanza de comer, si siempre se le ha dado un bocado cuando dice la palabra. De forma similar, todos los actos que se enseñan a los perros, caballos y monos son sólo la expresión de su miedo, su esperanza o su alegría... Pero el uso de palabras, como tales, es propia de los seres humanos (AT IV 574; K 207).[5]

Decir que las capacidades de los seres humanos los ubican aparte de los animales deja aún sin esclarecer dónde radica la explicación de esas capacidades especiales. Actualmente, tendemos a asumir (como sin duda lo hace Chomsky) que la explicación debe buscarse, en última instancia, en términos de la complejidad del cerebro humano y, en particular, en la es-

tructura de la corteza cerebral; la que a su vez, tendemos a suponer que debe, en última instancia, depender de la carga genética de nuestra especie. Pero, en el análisis de Descartes sobre las diferencias entre humanos y animales, el hecho de que los seres humanos puedan pensar y expresar sus pensamientos a través del lenguaje, se atribuye a que están dotados de un 'alma racional' (del francés *âme rationale*; del latín *anima rationalis*; (*Discurso* Parte 6: AT VI 59; CSM I 141; *cfr. Tratado del Hombre*: AT XI 131; CSM I 101)).

En nuestros días, la palabra 'alma' se usa más comúnmente en contextos religiosos; la noción que invoca es la de una parte de nosotros supuestamente inmaterial, espiritual, que los creyentes en una vida futura mantienen que sobrevivirá a la muerte del cuerpo. Pero en el siglo XVII el uso filosófico del término no implicaba necesariamente algo inmaterial y puramente espiritual. Conforme a la explicación aristotélica de la *psyche*, que influyó fuertemente la filosofía escolástica, la relación del alma con el cuerpo se define en términos de la relación de la 'forma' con la 'materia'; de un modo general, decir que un cuerpo 'tiene alma' o está 'animado' es decir que la materia del cuerpo está organizada de tal modo que tiene la capacidad de funcionar de varias formas (digerir, moverse, tener sensaciones, pensar). Así, para los aristotélicos, hablar de 'alma' no implica necesariamente un espíritu separado o separable; por el contrario, la aproximación aristotélica insiste en considerar que el alma *qua* forma debe estar incorporada a la materia para producir un ser humano vivo y con funciones.[6] Aún más, aparte de la explicación aristotélica, había otros modelos más crudamente fisicalistas del alma, los que comúnmente se examinaban en la época de Descartes. Un punto de vista convencional era el de que el alma era 'algo tenue, como un viento, fuego o éter' que permeaba las partes más sólidas del cuerpo. (Descartes se refiere a esta concepción de pasada, en la Segunda Meditación: AT VII 26; CSM II 17; véanse también los puntos de vista de Gassendi en las Quintas Objeciones: AT VII 260; CSM II 181). A partir de esto puede verse que la introducción que hace Descartes del término 'alma racional', por sí misma, no señala a sus lectores la tesis de que un componente inmaterial, no físico, debe ser propuesto para explicar las capacidades humanas.

No obstante, Descartes sí mantiene tal tesis y en el pasaje en cuestión rechaza rápida y explícitamente tanto el modelo aristotélico del alma como cualquier explicación materialista. Por 'alma racional', explica, no quiere decir algo 'que puede ser derivado de alguna forma de la potencialidad de la materia' sino algo que 'debe ser especialmente creado' (AT VI 59; CSM I 141). Con esta propuesta entramos en el corazón de la metafísica cartesiana de la naturaleza humana. Aquello que nos caracteriza como humanos, la parte pensante de nosotros, no es algo derivado, alguna función de nuestra estructura cerebral o de algunos otros atributos fisiológicos. Es completamente inmaterial, un espíritu separado y separable, especialmente implantado en cada cuerpo por Dios.

Res cogitans

A pesar de que el discurso de Descartes sobre un alma no física concuerda con la teología (él esperaba que agradara a los teólogos),[7] las razones que lo condujeron a creer que su parte pensante no era material, no fueron teológicas. Sin duda, la palabra 'alma' puede desorientar al lector moderno y llevarlo a pensar que aquello que Descartes considera inmaterial es 'espiritual' en el sentido estrecho de tener que ver con elevadas sensibilidades estéticas, morales o religiosas. De hecho, el alma de Descartes no está restringida a los aspectos 'espirituales' (en el sentido actual) de nuestra mente. 'Alma' (del francés *âme*, del latín *anima*) y 'mente' (del francés *esprit*, del latín *mens*) son simplemente sinónimos para Descartes. Ambas son etiquetas convenientes para *res cogitans* —aquello que piensa (AT VII 487; CSM II 329) y en lo que aquí piensa Descartes, es en una serie completa de actividad mental consciente.

El argumento de la duda

En la Cuarta Parte del *Discurso*, Descartes parece llegar a la no materiali-

dad de la mente o alma aplicando su técnica patrón del método de la duda. Habiendo establecido que él existe —*je pense, donc je suis*— continúa preguntando qué es exactamente este 'yo' de cuya existencia está seguro:

> Luego, examinando con atención lo que era y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo, y que no había mundo, ni lugar alguno donde yo estuviera, no podía fingir por eso que yo no existiera... Conocí de ahí que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza es simplemente pensar y que no necesita lugar alguno y no depende de cosa material alguna para existir. De suerte que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo... y aunque él no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es (AT VI 33; CSM I 127).

Este párrafo es parafraseado por el astuto crítico de Descartes, Antoine Arnauld, de la forma siguiente: 'Puedo dudar de que tengo cuerpo. Con todo, no puedo dudar de que yo soy o existo. Por tanto, yo que estoy dudando y pensando no soy un cuerpo. Por lo que, al tener dudas acerca de mi cuerpo yo debería tener dudas acerca de mí mismo' (Cuartas Objeciones: AT VII 198; CSM II 139). El razonamiento puede parecer plausible a primera vista, sin embargo, como Arnauld ingeniosamente procede a mostrar, es completamente inválido. Considérese un razonamiento paralelo sobre un triángulo rectángulo. Yo podría dudar (especialmente si no conozco mucho de geometría) de que un triángulo rectángulo tenga la propiedad de que el cuadrado de su hipotenusa sea igual a la suma de los cuadrados de sus otros dos lados (llámese a esto la 'propiedad pitagórica'). Ahora, a partir del hecho de poder dudar de que un triángulo tenga la propiedad pitagórica, no se sigue en absoluto que el triángulo carezca de ella o que esta propiedad no le sea esencial. Por el contrario, los geómetras pueden probar que, independientemente de las dudas que podamos tener, esta propiedad es, sin duda, una parte indispensable de la esencia del triángulo. Así que, por semejanza del razonamiento, parece perfectamente

posible que, pese a mi habilidad para imaginarme sin un cuerpo, el cuerpo es sin duda una parte esencial de mí —algo sin lo cual no puedo existir.

En su Sinopsis de las *Meditaciones*, Descartes se refiere específicamente a la cuestión de cómo se supone que, del hecho de que no sabe nada excepto que el pensamiento le pertenece, se sigue que de hecho le pertenece a su naturaleza. Refiriéndose al pasaje original en el *Discurso*, dice:

> No era mi intención hacer tales exclusiones [*i.e.* la exclusión de todo lo físico de mi esencia] en un orden que correspondiera a la verdad de la materia (de la que no me estaba ocupando en ese nivel), sino meramente en el orden correspondiente a mi propia percepción... Así que el sentido del pasaje era que yo sabía que absolutamente nada de lo que conocía pertenecía a mi esencia excepto que yo era una cosa pensante... (AT VII 8; CSM II 7).

De esta algo tortuosa afirmación, parece obtenerse la conclusión de que en la parte pertinente del *Discurso* (y lo mismo se aplicaría a la Segunda Meditación) Descartes está sólo registrando sus percepciones subjetivas concernientes a su naturaleza o esencia; él no está pretendiendo que éstas correspondan a lo que es objetivamente el caso. Usando el método de la duda él puede llegar a una concepción de sí mismo que excluya el cuerpo; pero queda por verse si esta concepción corresponde a la forma como son realmente las cosas. Esta interpretación se confirma por algunos comentarios sobre la Segunda Meditación que Descartes publicó en 1647: 'Cuando dije que el alma se conoce a sí misma como una sustancia inmaterial, no intenté hacer una negación o exclusión completa... lo que dije es que, a pesar de esto, no estamos seguros de que haya algo material en el alma (AT IX 215; CSM II 276).[8] Así que, independientemente de lo que haya pretendido originalmente Descartes, al señalar que podía dudar de tener un cuerpo pero no de que era pensamiento, eventualmente tuvo claro que este hecho, por sí mismo, no podía probar la inmaterialidad del alma.

El argumento de la percepción clara y distinta

En la Sexta Meditación es donde Descartes indudable e inequívocamente emprende la prueba de que la mente o el alma es inmaterial y 'realmente distinta' del cuerpo. La prueba (generalmente conocida como el 'Argumento de la Percepción Clara y Distinta'), es la siguiente:

> Yo sé que todo lo que puedo comprender clara y distintamente es susceptible de haber sido creado por Dios de forma tal que corresponda con mi comprensión de ello. Por tanto, el hecho de que pueda comprender clara y distintamente una cosa separada de otra es suficiente para que esté seguro de que las dos cosas son distintas, ya que son susceptibles de ser separadas, al menos por Dios. Así, simplemente por saber que yo existo y viendo al mismo tiempo que absolutamente nada más pertenece a mi naturaleza o esencia, excepto que soy una cosa pensante, puedo inferir que mi esencia consiste únicamente en el hecho de que soy una cosa pensante... Yo tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto soy simplemente una cosa pensante, no extensa; por otro lado, tengo una idea distinta de cuerpo, en tanto es simplemente una cosa extensa, no pensante. Por ende, es cierto que yo soy distinto de mi cuerpo y puedo existir sin él (AT VII 78; CSM II 54).

Pero, el hecho de que pueda percibir clara y distintamente la mente separada del cuerpo, ¿muestra que los dos son realmente distintos? Aunque el argumento parece ser distinto del argumento anterior de la duda, Arnauld se apresura a mostrar que parece vulnerable a una objeción muy semejante. Tómese de nuevo el caso del triángulo rectángulo. Con seguridad uno puede clara y distintamente percibir que el triángulo ABC tiene la propiedad de ser rectángulo sin percibir clara y distintamente que tiene la propiedad pitagórica. Así, según el razonamiento de Descartes, podría concluirse que las dos propiedades son distintas —que una podría existir sin la otra. Con todo, a pesar de mi habilidad para percibir una propiedad aparte de la otra,

las dos son, sin duda, inseparables y están esencialmente unidas. Ni siquiera Dios podría crear un triángulo rectángulo que careciera de la propiedad pitagórica (*cfr.* Cuartas Objeciones: AT VII 202; CSM II 142).

Descartes replica diciendo que el paralelo trazado no era justo: 'ni el triángulo ni la propiedad pueden comprenderse como una cosa completa de la misma forma en que la mente y el cuerpo pueden comprenderse' (AT VII 224; CSM II 158). ¿Qué se quiere decir exactamente con la noción de 'cosa completa'? Por 'cosa', explica Descartes, quiere decir una sustancia —algo que puede existir independientemente. Escribe en otro lugar que 'la idea de una sustancia con su extensión y forma es una idea completa porque puedo concebirla sola [*i.e.*, con estos atributos y no otros]' (carta a Gibieuf del 19 de enero de 1642: AT III 475; K 124). En el caso de la mente, Descartes dice en las Cuartas Respuestas:

> ya que aquello de lo que estoy consciente [el atributo del pensamiento] es suficiente para que pueda subsistir con él y sólo con él, estoy seguro de que pude haber sido creado por Dios sin tener esos otros atributos de los que no estoy consciente y, por tanto, esos atributos no pertenecen a la esencia de la mente. Ya que si algo puede existir sin algún atributo, me parece entonces que ese atributo no está incluido en su esencia (AT VII 219; CSM II 155).

Antes, en este pasaje, Descartes había admitido que puede haber muchas propiedades de las que que él no esté consciente y, por tanto, no puede saber si su concepto de sí mismo es 'adecuado' (*i.e.* si contiene todas las características que le pertenecen realmente). No obstante, él sostiene que este concepto de mente es *completo*; ya que de lo que él es consciente —su pensamiento— es suficiente para que él exista con este *y sólo este* atributo.[9]

Parece suficientemente clara la estructura en la que se basa este razonamiento: si una sustancia puede existir con una característica F y sin necesidad de otras características, entonces se sigue que, en virtud de tener F, es una sustancia completa. Recíprocamente, si yo sé que una sustancia

puede existir sin alguna propiedad G, entonces sé que G no es parte de su esencia. Pero, desafortunadamente, nada de esto mitiga las dudas fundamentales que uno siente acerca de las premisas del razonamiento de Descartes. ¿Cómo sabe Descartes que puede continuar existiendo sin un cuerpo? Él puede replicar que continuaría pensando y entonces estaría seguro de su existencia—aún podría afirmar *cogito ergo sum*. Pero, ¿cómo sabría que continúa pensando? no sucederá que algunos atributos corporales (por ejemplo, tener un cerebro) son necesarios para pensar? En realidad, ¿no será el pensamiento, como lo han sugerido varios filósofos del siglo XX, un proceso físico? (Tal sugerencia, aunque de manera especulativa, había sido hecha en la época de Descartes.)[10] Parte del problema aquí, con el razonamiento de Descartes —y que resulta una penetrante fuente de problemas para su explicación de la mente— es que concibe el pensamiento como un proceso totalmente 'transparente'; esto es, él considera que no abarca más de lo que él sabe directamente cuando piensa, duda y medita. Con todo, ¿por qué suponer que el pensamiento es algo de lo que tenemos una comprensión clara y transparente? Por qué no considerar, como sin duda lo descubre crecientemente la investigación científica actual, que es un proceso extremadamente obscuro y complicado —con mucho, más difícil de entender que, digamos, la digestión.

Los cartesianos pueden replicar que esto no altera el hecho de que el pensamiento, *qua* pensamiento (incluyendo las ponderaciones, voliciones y dudas de las que me doy cuenta de inmediato), es tan entera y transparentemente claro como puede serlo. Y es seguramente verdadero e importante que tengo acceso inmediato e indudable a mis pensamientos, de una manera en que no tengo acceso inmediato e indudable a, digamos, mis procesos digestivos. En este sentido, Descartes puede argumentar, cada uno de nosotros puede saber con especial certeza que es una cosa pensante. Pero, del hecho de saber que soy una cosa pensante, no se sigue que yo sepa que mi naturaleza es, *simplemente*, pensar. Para expresarlo de otra forma, aún tiene que demostrarse que lo que *hace* al pensamiento es algo que no tiene atributos aparte de los que conozco directamente. Este asunto fue bien observado por Pierre Gassendi en las Quintas Objeciones:

> Cuando tú dices que eres una cosa que piensa, entonces sabemos lo que tú estás diciendo, aunque ya lo sabíamos... ¿Quién duda que piensas? De lo que no estamos claros, lo que estamos buscando, es tu sustancia interna cuya propiedad es pensar (AT VII 276; CSM II 192).

Como Hobbes lo dijo, aún más sucintamente, 'Puede ser que la cosa que piensa sea el sujeto al cual le pertenecen la mente, razón o intelecto y este sujeto puede ser algo corporal' (AT VII 173; CSM II 122). Aquello que realiza el pensamiento puede ser algo corpóreo; Descartes no ha probado lo contrario.

El argumento de la divisibilidad

La creencia de Descartes de que él es 'realmente distinto de su cuerpo y puede existir sin él' se refuerza con su percepción de que él, *qua* cosa pensante, es algo no extenso, mientras que su cuerpo comparte, en general con la materia corporal, el atributo de la extensión. Para Descartes, alma y cuerpo no son solamente distintos, se definen en términos mutuamente excluyentes. Ahora, como vimos al examinar la explicación de Descartes del universo material, la extensibilidad del cuerpo o materia necesariamente acarrea su divisibilidad.[11] En contraste, la mente es por naturaleza indivisible, como arguye Descartes hacia el final de la Sexta Meditación:

> Hay una gran diferencia entre la mente y el cuerpo, en tanto que el cuerpo es por naturaleza propia divisible, mientras que la mente es completamente indivisible, pues cuando yo considero la mente o a mí mismo, en tanto soy una cosa pensante, soy incapaz de distinguir parte alguna en mí mismo; me comprendo como algo totalmente único y completo. Aunque toda la mente parece unida al cuerpo entero, yo reconozco que si un pie, un brazo o cualquier otra parte se separa del cuerpo, la mente no pierde nada (AT VII 86; CSM II 59).

La parte final de este argumento está curiosamente diseñada. Muy bien puede ser que uno pierda un pie sin perder ninguno de los atributos mentales, pero lo menos que puede decirse es que lo mismo es verdadero para el cerebro. Nos es familiar el hecho de que el daño cerebral (por ejemplo, por un golpe) puede disminuir el funcionamiento mental; es interesante observar que Descartes mismo (como veremos adelante) estaba en condiciones de admitir que había al menos algunas actividades mentales (tales como la imaginación y la sensopercepción) en las que el cerebro juega un papel crucial. No obstante, Descartes insiste en señalar que lo que llama 'pensamiento puro' (por ejemplo, la voluntad de contemplar un objeto abstracto, o una percepción abstracta del intelecto), puede ocurrir sin que acaezca ningún suceso fisiológico en el cerebro o en parte alguna (*cfr. Pasiones* I 20: AT XI 344; CSM I 336). Aun si el cuerpo es destruido enteramente, la mente o alma no sufre daño —únicamente abandona al cuerpo (*cfr. Descripción del Cuerpo Humano*: AT XI 225; CSM I 315). Descartes afirma que, la muerte corporal, es un mero cambio de forma y configuración en las partes constitutivas de la materia de las que está compuesto el cuerpo (Sinopsis de las *Meditaciones*: AT VII 14; CSM II 10). Y 'no tenemos razón convincente', escribe Descartes en las Segundas Respuestas, 'para sugerir que la muerte o aniquilación de una sustancia como la mente debe ser producto de una causa tan trivial como un cambio de forma, pues éste es un mero cambio de modo y, lo que es más, no de un modo de la mente, sino del cuerpo, que es distinto de ésta' (AT VII 153; CSM II 109).

Hoy en día, a partir de una serie de fenómenos (amnesia, demencia senil, coma producido por trauma cerebral y otros similares), hay una amplia evidencia de que el daño físico al sistema nervioso central causa deterioro mental. Y la consecuencia última, de una probable inferencia de esto, debe ser que la destrucción total del sistema nervioso central causará la extinción mental total. Pero, para Descartes, como para Platón,[12] la doctrina de la inmortalidad del alma es impermeable a esta clase de consideraciones, puesto que la doctrina ha sido establecida sobre fundamentos *a priori*, a partir de proponer como verdadero que el alma es por naturaleza propia muy distinta del cuerpo. (Así, la insistencia de Descartes en subrayar que el daño corporal no disminuye a la mente, no es un argumento independiente de la tesis de la inmaterialidad de la mente; más bien, es una consecuencia de esta tesis.) Descartes está tan firmemente comprometido con la posición de que la parte pensante de nosotros es independiente del cuerpo, que lo lleva a expresar la afirmación notablemente contraintuitiva de que el pensamiento del alma es continuo siempre —aun durante el sueño más profundo e incluso, en la más tierna infancia (sin duda antes del nacimiento, cuando el niño está aún en el útero) (AT VII 356; CSM II 247 y s.). Al ser cuestionado sobre la plausibilidad de la aseveración de que el alma siempre piensa, Descartes replica que *debe* ser verdadera:

> Yo creo que el alma está siempre pensando, por la misma razón que creo que la luz está siempre brillando... o que la sustancia extensa tiene siempre extensión y, en general, que sea lo que fuere lo que constituya la naturaleza de una cosa, ésta siempre le pertenece mientras exista. De forma tal, que me sería más fácil creer que el alma ha dejado de existir en los momentos en que se supone que ha dejado de pensar, que concebir que puede existir sin pensamiento (carta a Gibieuf 19 de enero de 1642; AT III 478; K 125).

Pero, entonces, ¿qué sucede con la afirmación de que el alma es indivisible? Aquí, Descartes parece tener un argumento independiente sobre la posición de que la mente es inmaterial (dada la premisa de que la materia es necesariamente divisible). 'No podemos pensar en media mente', escribe Descartes en su Sinopsis de las *Meditaciones*, 'mientras que siempre podemos concebir la mitad de un cuerpo, por pequeño que sea' (AT VII 13; CSM II 9). En realidad, media mente es una noción extraña (sí, decimos cosas como 'él quedó sólo con media mente desde el accidente', pero esto no implica que la mente ha sido dividida sino que está funcionando menos bien). Pero ¿qué hay de las *partes* de la mente? En la época de Descartes era tradicional (hasta cierto punto aún lo es) dividir la mente en varias facultades —voluntad, entendimiento, sensación. Sin embargo, Descartes observa que estas no son 'partes' de la mente en sentido estricto,

puesto que 'es una y la misma mente la que desea, entiende y tiene percepciones sensoriales' (Sexta Meditación: AT VII 86; CSM II 59). Tal cual aparece, esta afirmación no resulta muy clara; pero probablemente Descartes quiere decir que dado que mi conciencia abarca una amplia gama de actividades diversas, éstas están referidas al mismo 'yo'.

Pero ¿debemos aceptar que el 'yo' de la conciencia es algo simple e indivisible? ¿Qué sucede con el hecho común (que condujo a Platón a dividir el alma en partes)[13] de que nuestros deseos y nuestra razón nos llevan en direcciones opuestas —como cuando una parte nuestra (glotona) dice 'cómete el segundo pastel de crema' y otra parte (más prudente) dice 'regrésalo'? Por supuesto, es cierto que la estructura de nuestro lenguaje favorece la idea de un centro único de conciencia; el pronombre singular 'yo' es el sujeto tanto del deseo del pastel como de la determinación de evitarlo. Todos hablamos en la primera persona del singular, como un individuo unitario, no en la primera persona del plural, como una colectividad. Pero no está claro que estemos autorizados, a partir de este hecho lingüístico, a 'extraer' algo sobre la indivisibilidad y unidad de la conciencia. El hombre cartesiano puede replicar que es subjetivamente evidente para cada persona que es una conciencia completa y única. Pero, como Hume lo señaló, la introspección subjetiva no revela, de manera directa e incontestable, la presencia de un 'yo' único o *ego*.[14] Toda la cuestión sobre la naturaleza de la identidad personal y la conciencia individual ha sido objeto de un escrutinio intenso en los últimos años y, aunque los resultados de este trabajo no pueden examinarse aquí, vale la pena hacer notar que la imagen cartesiana del yo se encuentra bajo una fuerte presión. En particular, la investigación empírica reciente ha sugerido a algunos filósofos que nuestra vida mental puede no ser tan simple ni estar tan unificada como sugiere la explicación de Descartes:

> Es posible que la idea común, simple, de una persona singular se convierta en una rareza algún día, cuando las complejidades del sistema de control humano sean más claras y estemos menos seguros de que hay algo muy importante que nos conforma como *uno*.[15]

Independientemente del resultado de este debate, el argumento de la divisibilidad de Descartes permanece defectuoso, pues, aunque se acepte la unidad e indivisibilidad de la conciencia, continúa siendo posible que la conciencia sea una (única e indivisible) propiedad de un sistema físico. Y si aquello que piensa es una cosa física (un cerebro, un sistema nervioso o tal vez una persona completa), entonces, aunque el atributo de la conciencia o del pensar sea en cierto sentido indivisible, la cosa que piensa será, por supuesto, divisible, como cualquier otra entidad física. Así, las consideraciones acerca de la supuesta unidad de la conciencia fracasan al establecer la afirmación de que la actividad mental pertenece a una cosa o sustancia indivisible que se encuentra separada.

Dualismo cartesiano y sus problemas

Por 'dualismo cartesiano' se entiende la tesis de que el hombre se compone de dos sustancias distintas —*res cogitans*, sustancia pensante inextensa o mente, y *res extensa*, sustancia corpórea extensa o cuerpo. 'Pensamiento y extensión', escribe Descartes en los *Principios de la Filosofía*, 'pueden considerarse como constituyentes de la naturaleza de la sustancia inteligente y de la sustancia corpórea, y luego deben considerarse como nada más que sustancia pensante y sustancia extensa en sí mismas —esto es, como mente y cuerpo' (*Principios* I 63: AT VIII 31; CSM I 215). El rasgo central, y más controvertido del dualismo cartesiano es su insistencia en la no corporeidad de la mente y algunas de las dificultades de esta estipulación ya han surgido. A la luz del conocimiento neurofisiológico actual, la gran mayoría de los científicos y los filósofos, y probablemente la mayoría de los legos también, considerarían la afirmación de Descartes de que un acto de pensamiento o duda 'no necesita de un lugar y no depende de algo material' (por ejemplo, no requiere de un cerebro) como simplemente absurda.[16]

Un problema más notorio para el dualismo es el de la interacción entre mente y cuerpo. Sabemos por experiencia que un cambio mental puede

ocasionar un cambio físico (por ejemplo, el deseo de hacer una pregunta puede ocasionar que alguien levante la mano); recíprocamente, un cambio físico (por ejemplo, la presión de una piedra afilada en mi pie) puede causar un cambio mental (la decisión de quitar mi pie del objeto dañino). Para que tales cosas sean posibles, parece que Descartes debe permitir alguna clase de flujo entre mente y cuerpo y *viceversa*; sin duda él afirma explícitamente que sabemos por experiencia que la mente actúa sobre el cuerpo y recibe la acción de éste (a Hyperaspistes agosto de 1641: AT III 424; K 111; *cfr.* a Elisabeth 21 de mayo de 1643: AT III 664; K 137). Sin embargo, como mente y cuerpo son definidos por Descartes no sólo en términos de atributos distintos sino mutuamente incompatibles, no es fácil ver cómo es posible este flujo. Normalmente, Descartes sostiene que las transacciones causales requieren de alguna relación de similitud entre efecto y causa; pero, en el caso de mente y cuerpo, esto es imposible, dado el abismo lógico entre ellos (definidos por Descartes en términos de atributos lógicamente incompatibles). Este problema ha originado la celebrada descripción de Gilbert Ryle sobre la explicación cartesiana de la mente como la doctrina del 'fantasma en la máquina'.[17] Si la mente es una sustancia fantasmal, incorpórea, es muy difícil ver cómo puede empujar las palancas apropiadas para dar inicio al movimiento corporal. Cuando Frans Burman, en su entrevista con Descartes, le preguntó al filósofo, '¿cómo puede el alma ser afectada por el cuerpo y viceversa siendo sus naturalezas tan completamente diferentes?', Descartes débilmente admitió 'Ésto es muy difícil de explicar, pero aquí es suficiente nuestra experiencia, ya que siendo tan clara en este punto no puede ser contradicha' (AT V 163; CB 28).

A esta preocupación general de *cómo* es posible la interacción psicofísica en el sistema de Descartes, puede añadirse la preocupación específica sobre *dónde* se supone que se lleva a cabo. Parece que el alma, siendo no corporal, no puede tener una ubicación en el sentido normal de ocupar espacio. Entonces, ¿en dónde ocurren exactamente sus transacciones con el cuerpo? La respuesta frecuente de Descartes es que el alma está *unida* al cuerpo (Sexta Meditación: AT VII 81; CSM II 56); pero posteriormente admitió que en las *Meditaciones* 'casi nada' había dicho que explicara a

que era esta unión (a Elisabeth 21 de mayo de 1634: AT III 664; K 137). En las Sextas Respuestas aparece un intento por explicar la presencia del alma en el cuerpo, haciendo referencia a la manera como se comprende comúnmente la presencia de la 'gravedad' o peso en un objeto:

> La gravedad, al permanecer coextensiva con el cuerpo pesado, puede ejercer toda su fuerza en cualquier parte del cuerpo; pues si el cuerpo fuera colgado de una cuerda unida a cualquier parte de éste, de todas formas jalaría la cuerda hacia abajo con toda su fuerza, tal como si la gravedad existiera en la parte que realmente toca la cuerda en lugar de estar diseminada por todas las partes restantes. Ésta es la forma en que ahora entiendo que la mente es coextensiva con el cuerpo —toda la mente con todo el cuerpo y la totalidad de la mente en cada una de sus partes (AT VII 442; CSM II 298).

Es curiosa la comparación, particularmente debido a que Descartes en sus escritos sobre física arguye que la 'gravedad' o peso no es una cualidad del todo real (AT IXB 8; CSM I 182 y s.). Tampoco resulta fácilmente inteligible el decir que el alma sea 'coextensiva' con el cuerpo, a la luz de la definición cartesiana del alma como una sustancia inextensa. En el mejor de los casos, Descartes sólo nos provee de una obscura, aunque vagamente sugestiva, analogía; no obstante, en sus cartas continuó insistiendo en que la comparación podría ser útil.[18]

Sin embargo, en *Las Pasiones del Alma*, Descartes desarrolla una explicación mucho más detallada de la manera como el alma interactúa con el cuerpo y específicamente se dirige al problema de la 'ubicación':

> Tenemos que reconocer que aunque el alma está unida a todo el cuerpo, no obstante hay una cierta parte del cuerpo en la que ésta ejerce sus funciones en forma más particular que en todas las otras. Comunmente se sostiene que esta parte es el cerebro o, tal vez, el corazón —el cerebro porque los órganos sensoriales están relacionados con él o el corazón porque sentimos las pasiones como si

> estuvieran en éste. Pero, al examinar cuidadosamente la cuestión, creo haber establecido claramente que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce directamente sus funciones no es en absoluto el corazón, o la totalidad del cerebro. Es la parte más recóndita del cerebro, que es una pequeña glándula situada en la mitad de la sustancia cerebral y sobre el trayecto a través del cual los espíritus de las cavidades cerebrales anteriores se comunican con aquéllos en las cavidades posteriores (*Pasiones* I, 31: AT XI 352; CSM I 340).

Una gran cantidad de datos experimentales y observacionales condujo a Descartes a la conclusión de que el punto de interacción entre el alma y el cuerpo debe estar en el cerebro. Su ejemplo favorito es el fenómeno de la 'extremidad fantasma' —donde un amputado continúa sintiendo el dolor como si proviniera del pie o la mano aun después de la remoción quirúrgica. 'La única razón posible para esto', escribe Descartes, 'es que los nervios que iban del cerebro hacia la mano ahora terminan en el brazo cerca del codo y son agitados por los mismos tipos de movimiento que previamente debían producirse en la mano, de forma tal que se causa en el alma, que reside en el cerebro, la sensación de dolor en este o aquel dedo. Y esto muestra claramente que el dolor en la mano es sentido por el alma, no porque esté presente en la mano, sino porque está presente en el cerebro' (*Principios* IV 196: AT IXB 315; CSM I 284).

En cuanto a la elección de una glándula específica —Descartes se refiere a la glándula pineal o *conarion*— como el lugar donde el alma ejerce directamente sus funciones y parece haber llegado a esto pensando que debe haber *un* lugar donde los datos dobles que lleguen de los ojos, los oídos, etc., se integren y permitan al alma tener una percepción visual o auditiva *unitaria*:

> Debe haber necesariamente un lugar donde las dos imágenes provenientes de los dos ojos o las dos impresiones que vienen de un objeto único a través de cualquier otro de los órganos sensoriales dobles, pueden reunirse en una única imagen o impresión antes de llegar al alma, de forma tal que no presenten dos objetos en lugar de uno (*Pasiones* I 32: AT XI 353; CSM I 340).

Ésta es una conclusión a la que Descartes había llegado en su obra más temprana *Tratado del Hombre* (AT XI 177; CSM I 106) y escribió en una carta de 1641 que el lugar de la sensación 'debe ser muy móvil, como para recibir todas las impresiones provenientes de los sentidos, pero debe ser movible únicamente por los espíritus que transmiten estas impresiones. Sólo el *conarion* reúne estas condiciones' (a Mersenne 21 de abril de 1641: AT III 362; K 101).

Aquí, el alma parece reducirse a una especie de homúnculo —un hombrecito dentro del cerebro que mira una pantalla donde convergen las imágenes de los nervios ópticos.[19] Uno siente una especie de envidiosa admiración por la determinación de Descartes para encontrar un lugar donde su alma incorpórea pueda ejercer su papel. Pero es innecesario decir que la tesis, de que la glándula pineal es el 'asiento principal' del alma, sólo pospone y no resuelve, el problema de cómo es posible la interacción psicofísica. Si hay un problema en cuanto a cómo puede un alma incorpórea actuar sobre un cuerpo y recibir la acción de éste como un todo, no es menor el problema de cómo puede un alma incorpórea producir y ser afectada por movimientos en la glándula pineal.

Sensación e imaginación

Además de los problemas de la interacción que acaban de analizarse, hay un rasgo adicional del dualismo cartesiano que puede ser llamado el 'dilema mental-o-físico'. Todos los atributos humanos, al parecer, deben ser vistos como modos del pensamiento o como modos de la extensión. O estamos tratando con sucesos puramente físicos o mecánicos, como los empujones y jaloneos de las fibras nerviosas, o tratamos con las percepciones de un espíritu incorpóreo. Con todo, un fenómeno psicofísico

complejo, como la *visión*, parece rehusarse a ser clasificado como puramente mental o puramente físico.

Sin embargo, debe hacerse notar ahora que, a pesar de la dicotomía oficial entre mente y materia, Descartes reconoce en muchos lugares que la experiencia humana no puede siempre manejarse en términos de estas dos categorías rígidamente excluyentes. Este asunto surge con especial fuerza en relación al tratamiento que hace Descartes de las facultades 'híbridas' de sensación e imaginación. Este par aparece al inicio de la Segunda Meditación, donde Descartes, después de establecer que él existe, examina en su naturaleza, *qué* es él:

> Pero, entonces, ¿qué soy yo? Una cosa que piensa. ¿Qué es eso? Una cosa que duda, comprende, afirma, niega, desea, no desea... (AT VII 28; CSM II 19).

Hasta aquí, muy bien; todas las actividades enlistadas son actos íntegramente del intelecto o la voluntad del tipo que Descartes clasifica como modificaciones de una *res cogitans*, de una cosa pensante. Pero, a continuación, dos verbos inesperados hacen su aparición:

> ...y también imagina y tiene percepciones sensoriales (*imaginans quoque et sentiens*).[20]

Ahora, en el contexto de la Segunda Meditación, Descartes no está listo para comprometerse con la existencia real, extramental, de cualquiera de los objetos de la sensopercepción o la imaginación; él está aún 'dejando de lado todo lo que admita la mínima duda' (AT VII 24; CSM II 16). Se sigue que los verbos *sentire* e *imaginare* pueden ser usados aquí sólo en un sentido muy 'estrecho', para referirse a aquello que el sujeto conoce indudablemente, aunque no existan los objetos extramentales. Esto se plantea claramente en *Los Principios de la Filosofía*, donde Descartes dice (en lo que virtualmente es un comentario sobre esta parte de las *Meditaciones*) que si consideramos un acto sensorial como ver, para aplicarlo no

a la visión de cuerpos sino solamente a la conciencia o al pensamiento de que estoy viendo, entonces esto sólo pertenece a la mente (*Principios* I 9: AT VIII 7; CSM I 195). Pero, aunque aquí Descartes está utilizando *sentire* e *imaginare* en un sentido muy restringido, muestra alguna renuencia para agruparlos con los otros modos del pensamiento. Hay un tenue cambio en el énfasis entre los primeros seis miembros de la lista y los otros dos, un cambio que es señalado en el texto original en latín con la partícula *quoque*, 'también'. Una cosa que piensa es una cosa que duda, comprende, afirma, niega, desea, no desea —y también que imagina y tiene percepciones sensoriales. Los últimos dos verbos están juntos e hilvanados al final de la lista como un pensamiento posterior. ¿A qué se debe esto?

Una razón posible es que Descartes sabe que cuando eventualmente sea capaz de examinar las verdaderas naturalezas de la sensación y la imaginación descubrirá que tienen rasgos especiales que las ubican aparte de los otros miembros de la lista. Este asunto no puede ser desarrollado en la Segunda Meditación, sino que tiene que esperar hasta la Sexta Meditación, donde se ha establecido la existencia de un Dios no engañador y se ha abierto el camino para reestablecer la creencia en la existencia de los cuerpos en general y del propio cuerpo en particular. Descartes es, entonces, capaz de hacer un tratamiento más completo de la sensación y la imaginación y, aunque estas actividades están clasificadas como tipos de pensamiento, son señaladas para recibir un tratamiento distintivo: las facultades de sensación e imaginación son, dice Descartes, 'facultades de ciertos modos *especiales* de pensamiento' (AT VII 78; CSM II 54). Cuando Frans Burman entrevistó a Descartes, en abril de 1648, le preguntó al filósofo sobre esta frase y Descartes (se supone) le dio la siguiente explicación de lo que quería decir con un 'modo especial de pensamiento':

> Cuando objetos externos actúan sobre mis sentidos, les imprimen una idea o, más bien, una imagen de sí mismos. Y cuando la mente pone atención en estas imágenes impresas en la glándula [*i.e.* la glándula pineal] se dice de esta forma que tiene *sensopercepción* (*sentire*). Cuando, por otra parte, las imágenes en la glándula son impresas, no

> por objetos externos sino por la mente misma, quien les da forma y las configura en el cerebro en ausencia de objetos externos, entonces tenemos *imaginación*. La diferencia entre sensopercepción e imaginación es ésta justamente, que en la sensopercepción las imágenes son impresas en el cerebro por objetos externos que están realmente presentes, mientras que en el caso de la imaginación las imágenes son impresas por la mente sin objetos externos, como si estuvieran las ventanas cerradas (AT V 162/3; CB 27).

Estas afirmaciones sugieren que lo 'especial', tanto de la imaginación como de la sensopercepción, consiste en el hecho de que su ejercicio requiere de *actividad fisiológica*. El asunto no es tan directo como parece en principio. Obviamente, ver y oír requieren de ojos y oídos; esto es una verdad analítica. Aún más, estas actividades requieren poseer nervios ópticos y auditivos —hechos que los investigadores del siglo XVII comenzaban a investigar adecuadamente por primera vez. Descartes estaba, por supuesto, muy interesado en estos hechos, pero éstos no son la razón de su insistencia en señalar que la facultad de sensopercepción implique actividad fisiológica, ya que su afirmación abarca la imaginación tanto como la sensopercepción, a pesar de que no hay obviamente 'órganos' o 'nervios' de la imaginación.[21] En este contexto, la clase de actividad fisiológica que Descartes tiene en mente no es la actividad de órganos o fibras nerviosas especializados, sino la actividad cerebral —movimientos en la glándula pineal en el centro del cerebro.

A estas alturas, el lector del siglo XX estará inclinado a exclamar: '*Por supuesto* que la sensopercepción y la imaginación requieren de la concurrencia de la actividad cerebral. Tal vez Descartes se equivocó en los detalles —él pudo hablar de movimientos en la glándula pineal en lugar de cambios electroquímicos en la corteza cerebral— pero ¿qué hace tan notable haber reconocido este principio?' La respuesta es muy instructiva. Debemos recordar que Descartes, el mismo Descartes que insiste en decir que la sensopercepción y la imaginación requieren de la concurrencia de eventos fisiológicos, está muy satisfecho —sin duda convencido— de que

dudar, entender, afirmar, negar y desear pueden ocurrir a menudo como 'acciones puras del alma' —esto es, pueden ocurrir sin que tenga lugar algún tipo de evento fisiológico.[22] Tenemos, entonces, un rompecabezas filosófico en nuestras manos: ¿qué convenció a Descartes de que la experiencia sensorial y la imaginación implican actividad cerebral, cuando estaba tan contento analizando el dudar, desear y entender como totalmente no corporales?

Parte de la respuesta se encuentra en algunas cosas notables que Descartes tiene que decir sobre la fenomenología de la imaginación. Hace notar, en la Sexta Meditación, que el ejercicio de la imaginación no se parece en absoluto al del intelecto puro. Cuando pienso en una figura con mil lados, hay ciertas propiedades que puedo saber que posee con absoluta claridad y distinción (por ejemplo, puedo demostrar que tiene mil ángulos y puedo probar que esto es tan verdadero y autoevidente por sí mismo como que un triángulo tiene tres ángulos). Pero, si es cuestión no de pura intelección sino de imaginación, las cosas son muy diferentes. La imaginación, observa Descartes, requiere de un 'esfuerzo mental peculiar' (AT VII 72; CSM II 51). Esto aparece a partir de la experiencia. Podemos estudiar y demostrar las propiedades de un dodecágono tan fácilmente como podemos demostrar las propiedades de un triángulo; pero imaginar un dodecágono es algo que nos trasciende a la mayoría de nosotros. La mayor parte de nosotros llega a un pentágono o un hexágono, pero a partir de allí se dificulta más cada vez. Es importante no malinterpretar aquí a Descartes. No está, me parece, sugiriendo que los actos puramente intelectuales sean siempre sencillos y los actos imaginativos sean siempre difíciles. Algunos actos puramente intelectuales —por ejemplo, aquellos que implican matemáticas avanzadas— son sin duda muy exigentes, mientras que algunos actos imaginativos —imaginar un perro o un círculo, por ejemplo— son sin duda muy sencillos. A lo que Descartes se refiere es a la cualidad fenomenológica interna o 'sabor' de un acto de imaginación: al representar el pentágono, luego el hexágono y continuar progresivamente hacia las figuras mayores, estamos cada vez conscientes de una curiosa 'brecha' entre nuestra cognición puramente intelectual de la figura

en cuestión y nuestra habilidad para imaginarla o visualizarla. Descartes considera que esta extraña sensación de tener que esperar hasta que la imagen 'venga' es evidencia de que lo que está comprendido no es un acto del alma puramente no corporal, lo que está sucediendo es que, para formar una imagen, tienen que ocurrir en el cerebro una serie de complicados sucesos físicos—sucesos que, sin práctica ni esfuerzo, nos es difícil evocar voluntariamente. Así, esta extraña sensación de esfuerzo que experimentamos al tratar de imaginar una figura geométrica compleja, es citada como evidencia efectiva de que no somos pura *res cogitans* (cosas pensantes) sino que, de alguna forma, estamos unidos a un persistente conjunto de materia—el cuerpo: 'Cuando presto más atenta consideración a lo que es la imaginación, no parece ser algo más que una aplicación de la facultad cognitiva a un cuerpo que le está íntimamente presente' (Sexta Meditación: AT VII 72; CSM II 50). (La historia un poco más detallada que aparece en *Conversación con Burman* nos dice que la imaginación implica el intento de la mente por configurar imágenes reales en el cerebro (AT V 162/3; CB 27); una historia semejante aparece en *Las Pasiones del Alma*, Parte I, art. 43: AT XI 361; CSM I 344).

Es interesante que Descartes nos ofrezca precisamente un argumento similar —uno basado en consideraciones fenomenológicas al analizar la facultad de la conciencia sensible (*sentire*) en la Sexta Meditación. En esta ocasión no se dirige a los 'sentidos externos'—visión, audición, etc.— sino a los 'sentidos internos' como el hambre y la sed. El pasaje es uno de los mejor conocidos de Descartes:

> La naturaleza me enseña, a partir de estas sensaciones de hambre y sed, etc., que no estoy sólo presente en mi cuerpo como el navegante en un barco, sino que estoy muy cercanamente unido, como si estuviera entremezclado con él, de forma tal que el cuerpo y yo formamos una unidad. Si esto no fuera así, yo, que no soy más que una cosa pensante, no *sentiría dolor* cuando el cuerpo es lastimado, pero *percibiría el daño puramente por el intelecto*, como el navegante percibe por la vista si algo en su barco está descompuesto. De manera semejante, cuando el cuerpo necesita alimento o bebida, yo tendría una comprensión explícita del hecho, en lugar de confusas sensaciones de hambre y sed, pues estas sensaciones de hambre, sed, dolor, etc., no son algo más que modos confusos de pensamiento que surgen de la unión y como de la entremezcla de la mente con el cuerpo (AT VII 81; CSM II 56).

Descartes llama la atención aquí hacia la peculiar fenomenología de la sensación —su especial carácter subjetivo como presente a nuestra conciencia. Para Descartes, esta fenomenología es considerada como evidencia del hecho de que la conciencia de la sensorialidad, así como la imaginación, no nos pertenece *qua* 'cosas pensantes' incorpóreas, sino que está adherida a nosotros *qua* cosas corporales.

Aquí, vale la pena preguntar qué cosas serían semejantes, fenomenológicamente, para una cosa puramente pensante (por ejemplo, un espíritu o un ángel) al que Dios le diera un cuerpo temporalmente. La respuesta que Descartes aparentemente daría, sobre la base del pasaje antes citado, es que la conciencia que un ser tal tendría de su condición corporal carecería de cualquier dimensión fenomenológica; carecería de cualquier 'color' o 'sabor'. Habría únicamente juicios puramente intelectuales del tipo 'este cuerpo necesita alimento' o 'este cuerpo está dañado'. Ahora, los seres humanos hacemos esta clase de juicios también: cuando los diabéticos entrenados toman una muestra de sangre y la analizan saben, intelectualmente, que necesitan azúcar; cuando accidentalmente pongo mi mano en la estufa y luego veo el resultado sé, intelectualmente, que se ha dañado el tejido. Pero, por supuesto, esta no es la historia completa. El diabético siente una extraña sensación de mareo cuando el azúcar en su sangre está baja. Yo siento un dolor quemante característico, cuando mi mano toca la estufa. Descartes insiste en que estas sensaciones no pueden concebirse clara y distintamente: sensaciones como el 'curioso tironeo del estómago' que llamo 'hambre' (*nescio quae vellicatio ventriculi*; literalmente el 'yo-no-sé-qué- tironeo': AT VII 76; CSM II 53), son inherentemente 'confusas', como la extraña

sensación de esfuerzo que tenemos cuando tratamos de representarnos el dodecágono.

Comienza ahora a surgir la razón para la brecha entre, por un lado, entender, dudar, afirmar, negar y desear y, por otro, imaginar y tener experiencias sensoriales. Las dos últimas no son claramente facultades cognitivas de un ser pensante tienen una cualidad inherentemente confusa, indefinible y subjetiva —una cualidad que traiciona el hecho de que lo que está en cuestión no es la actividad mental pura de una mente incorpórea, sino la actividad de una unidad híbrida, un ser humano.

Entonces, las facultades de imaginación y sensación no son, para Descartes, íntegramente 'mentales' (al estilo, por ejemplo, del entendimiento), pues (i) su ejercicio siempre requiere de la ocurrencia de actividad fisiológica en el cerebro y (ii) su fenomenología característica ('cómo es' para nosotros el ejercicio de estas facultades) sugiere que nos pertenecen no *qua* mentes, sino *qua* seres encarnados. El resultado es que, en un sentido importante, hay dos facultades que no pueden ubicarse en el esquema dualista oficial de Descartes. No pueden asignarse ni a la *res cogitans*, ni a la *res extensa*.

'Trialismo' cartesiano

Puede observarse, a partir de la sección precedente, que la explicación de la sensación y la imaginación que proporciona Descartes tiende a poner el dualismo oficial bajo una presión considerable. En parte debido a esto, a menudo vemos, en los escritos sobre psicología humana de Descartes, el surgimiento no de dos sino de tres nociones —no un dualismo, sino lo que podría llamarse un 'trialismo'. En una carta a Elisabeth del 21 de mayo de 1643, Descartes habla de tres categorías o nociones *primitivas* en términos de lo que pensamos acerca del mundo ('modelos que constituyen un patrón para nuestro conocimiento'). Hay extensión (que abarca la forma y el movimiento), que sólo le corresponde al cuerpo; pensamiento (que abarca entendimiento y voluntad), que sólo le corresponde a la mente y, finalmente, está la noción de 'unión' de cuerpo y mente (que abarca los resultados de las interacciones psicofísicas, tales como las 'sensaciones y pasiones') (AT III 665; K 138. Véase también carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643: AT III 691; K 141). Debe mencionarse que los comentaristas han expresado alguna irritación respecto a estas afirmaciones: ¿cómo puede decirse que una noción es 'primitiva' si depende de la unión de dos elementos? Una mula difícilmente puede considerarse una especie 'primitiva' si proviene de la unión de una yegua y un asno. Tal vez Descartes no se ha expresado muy adecuadamente, pero ha llegado a algo que puede esclarecerse a la luz de nuestro estudio anterior sobre las facultades 'híbridas' de sensación e imaginación. Si la experiencia sensorial y la imaginación no pueden ser tratadas como simples modos de la extensión o como simples modos del pensamiento, entonces se requiere de una categoría aparte. Siguiendo un poco más con la analogía de la mula: este animal híbrido puede ser el resultado de dos especies más primitivas pero, para todo efecto, tiene propiedades genuinas, distintivas, que no pueden clasificarse como propiedades equinas ni como propiedades asniles. Entonces, a lo que Descartes parece dirigirse, al hablar de sus tres 'nociones primitivas', es a la idea de que, no obstante que el *sujeto* de las sensaciones no sea una sustancia primitiva, los *atributos* de la sensación y del sentimiento caen en una categoría propia, distinta e irreductible.

La clasificación trialista que aparece en la correspondencia con Elisabeth no es una aberración aislada, sino que aparece cada vez que Descartes tiene que enfrentarse al fenómeno de la experiencia sensorial. En el Sexto Conjunto de Respuestas, al ser aguijoneado por Mersenne y otros, Descartes nos provee de un amplio estudio sobre la facultad de la sensopercepción y presenta un análisis en términos no de dos sino de tres 'grados' de respuesta sensorial:

> El primero está limitado al estímulo inmediato de los órganos corporales por medio de objetos externos; esto no consiste sino en el movimiento de las partículas de los órganos y en cualquier cambio de forma y posición que resulte de este movimiento. El segundo grado

abarca todos los efectos inmediatos producidos en la mente como resultado de estar unida a un órgano corporal que es afectado de esta forma; tales efectos incluyen las sensaciones perceptuales de dolor, placer, sed, hambre, colores, sonido, gusto, olor y similares, que surgen de la unión y como si fueran entremezclas de la mente y el cuerpo, como expliqué en la Sexta Meditación. El tercer grado incluye todos los juicios acerca de cosas externas que nos hemos acostumbrado a hacer desde la infancia (AT VII 436; CSM II 294).

Más adelante, Descartes proporciona más detalles. Supóngase que se está mirando un objeto físico —digamos un palo. La respuesta sensorial de primer grado abarca el movimiento en los nervios ópticos y el cerebro que, a decir de Descartes, es común a todos nosotros así como a los animales. El segundo grado se extiende a la 'mera percepción del color y la luz reflejada en el palo' y surge del hecho de que la mente está íntimamente unida al cuerpo; 'nada más debe referirse a la facultad sensorial si se le quiere distinguir cuidadosamente del intelecto'. Finalmente, el último grado de respuesta sensorial abarca el juicio racional sobre las propiedades del palo, por ejemplo, su tamaño, forma y distancia del observador; esto, a pesar del punto de vista común, no debe atribuirse a la facultad sensorial sino que 'depende solamente del intelecto'.

¿Qué sucede aquí exactamente y por qué nos ofrecen este modelo triple, en lugar de (como uno podría suponer), un simple análisis dualista de la sensopercepción en cuanto a (i) los eventos físicos comprendidos, y (ii) los sucesos mentales comprendidosdos? Para contestar esto será útil regresar al instructivo ejemplo del hambre. La visión 'dualista' normal analiza el hambre en términos de dos series de eventos —aquellos que implican modificaciones de la extensión y aquellos que implican modificaciones del pensamiento. Sin embargo, de hecho Descartes reconoce no dos sino *tres* aspectos del hambre. En primer lugar, están los sucesos 'puramente físicos' —la falta de materiales nutrientes, las contracciones del estómago, etc., éstos son puramente físicos en el sentido de que pueden ocurrir en un paciente completamente anestesiado o comatoso. Por tanto, hasta un

androide artificialmente construido, observa Descartes, podría tener todas las funciones asociadas con la digestión y la nutrición (*Tratado del Hombre*: AT XI 132 y ss.). En segundo lugar, están los sucesos 'puramente intelectuales' que Descartes atribuye al alma. Éstos son juicios completamente 'incoloros' y desapasionados tales como 'mi cuerpo necesita alimento',[23] a estos pueden añadirse voliciones desapasionadas, como la tranquila formación de la intención de tomar alimento. En tercer lugar, y muy diferente a los primeros dos, se encuentra la indefinible sensación —lo que Descartes llama 'yo-no-sé-qué-tironeo'— que es la sensación de hambre.[24]

Tabla I

Extensión	*Pensamiento*	*ítem*
si	si	hombre
si	no	animal, planta, piedra
no	si	espíritu (ángel, Dios)
no	no	nada

Como hemos visto, tales 'sensaciones confusas', según las llama Descartes, son renuentes a las rígidas clasificaciones como modos del pensamiento o de la extensión. No pueden asignarse sólo a la mente o sólo al cuerpo, sino simplemente surgen misteriosamente de la 'entremezcla' y la 'unión' de las dos (AT VII 81; CSM II 56). Para retomar este asunto, tal vez sea útil proporcionar dos tablas ilustrativas. La **Tabla I** representa la clasificación dualista oficial de Descartes que presenta sólo dos categorías, extensión y pensamiento. Las permutas lógicamente posibles de éstas nos dan cuatro líneas. Obsérvense algunos de los rasgos insatisfactorios de este esquema. Primero, no hay un lugar adecuado para poner a los animales: se ubican en el mundo no consciente e inanimado de la mera extensión. En segundo lugar, el fenómeno de la sensación queda sin explicación, incluso

en el caso del hombre queda fuera del cuadro. Como vimos en la sección previa, no pertenece de una forma directa a la categoría de pensamiento; ni es un fenómeno puramente fisiológico tal como, por ejemplo, la filtración del riñón. Sólo 'surge', inexplicablemente, cuando un objeto extenso se 'entremezcla' con un ser pensante.

Ahora, veamos cómo queda el cuadro si se trata la sensación como una tercera categoría, distinta de la extensión y el pensamiento. Como se ve en la **Tabla II**, tenemos ahora no cuatro sino ocho posibilidades. Ya que la sensación es tratada como una categoría separada, se abre la posibilidad de pensamiento sin sensación y *viceversa*. Esto es, permite la (no del todo fantástica) posibilidad de seres con intelecto pero sin sensaciones o sentimientos y también permite la posibilidad, que sabemos es real en este planeta, de seres con sentimientos y sensaciones pero sin pensamiento. Por supuesto, el esquema dualista oficial de Descartes excluye esta última posibilidad, la línea oficial es que no hay criaturas no pensantes pero que sí sientan; los animales son meros autómatas. Pero es interesante, que en muchos lugares, Descartes reconoce la posibilidad de que la sensación pudiera darse sin pensamiento. El maniquí sin alma y no pensante descrito en 1633 en el *Tratado del Hombre* se caracteriza como poseedor de una facultad sensorial y una imaginación por medio de las cuales las ideas de 'color, sonido, sabor y otras cualidades semejantes' se imprimen en el 'sentido común' para después almacenarse en la memoria (AT XI 202; CSM I 108). Y en otras partes, incluso en escritos más tardíos, Descartes se refiere a animales, como perros, monos y pájaros, como poseedores de sensaciones y sentimientos (por ejemplo, sensaciones visuales y sentimientos internos como el hambre).[25]

Tabla II

Extensión	*Pensamiento*	*Sensación*	*Objeto*
si	si	si	hombre
si	si	no	ángel corporeizado
si	no	si	animal
si	no	no	planta, piedra
no	si	si	(no hay ejemplos)
no	si	no	espíritu (Dios, ángel)
no	no	si	(no hay ejemplos)
no	no	no	la nada

A pesar de que el modelo esbozado en la **Tabla II** es sugerente en muchos sentidos, se requiere gran precaución al usarlo para interpretar los puntos de vista de Descartes. En particular, se requiere introducir dos importantes aclaraciones. Primero, a pesar del sabor 'trialista' de sus notas en las cartas a Elisabeth y en otras partes, Descartes nunca formula esta triple distinción en cuestión, en algo parecido a la forma esquemática que se presenta en la **Tabla II**. Por el contrario, en las formulaciones oficiales de sus puntos de vista, que se encuentran en sus trabajos publicados, Descartes siempre se adhiere firmemente a una perspectiva dualista. Hay dos sustancias, mente y cuerpo, cada una definida por su 'atributo principal' de pensamiento y extensión, respectivamente (*Principios* I, 53). Todas las demás propiedades son 'modos' o modificaciones de uno de estos dos atributos, y sensaciones y sentimientos se clasifican oficialmente como modos del pensar —aun cuando bastante peculiares (*Principios* I, 64 y IV, 193). La doctrina oficial es firme e invariable. Pero, no obstante esto, el esquema triple delineado en **Tabla II** es consistente con el reconocimiento frecuente de Descartes del carácter especial de la sensación y rechaza la clasificación directa bajo las categorías de pensamiento y extensión.

La segunda aclaración que debe introducirse en vista de nuestro esquema trialista es esta: a pesar de que las tres categorías enlistadas son diferentes de acuerdo con la explicación anterior, nada de lo que Descartes dice, incluso en sus momentos más 'trialistas', sugiere que estén en juego tres categorías ontológicas distintas; esto es, Descartes nunca sugiere que el mundo deba contener, además de una *res extensa* y una *res cogitans*, una *res sentiens*, o 'cosa sentiente', esto es, una sustancia separada que pueda tener sensaciones sin tener propiedades físicas. No sólo no hay ejemplos de tales seres (como las notas de las líneas 5 y 7 de la **Tabla II** lo indican), sino que todo señala que Descartes habría visto la idea de una *res sentiens*, no física, como absurda. Un ser no corpóreo (*v. gr.* Dios) no tiene, afirma Descartes firmemente en *Los Principios*, la forma de conciencia que llamamos sensación o sensopercepción; la experiencia sensorial es, por su propia naturaleza, una propiedad de los seres corpóreos (*Principios* I 23: AT VIII 13; CSM I 201).[26] Parece, entonces, que al menos una de las categorías o nociones consideradas en el esquema trialista debe interpretarse más de modo atributivo que sustantivo. Corresponde a un aspecto distinto de la naturaleza de una cosa y no a un tipo distinto de cosa.

En la medida en que Descartes reconoce una tercera categoría o 'noción primitiva' al lado de pensamiento y extensión, sin proceder a clasificarla en términos de una sustancia separada, ello debe considerarse como una mejoría filosófica significativa de su perspectiva respecto a su formulación inicial de la distinción dualista, pues al distinguir entre pensamiento y extensión, Descartes invariablemente insiste en 'reificar' la noción de pensamiento de tal modo que crea una sustancia no corpórea separada; empero, a pesar de que el pensamiento es un aspecto distinto de nuestra naturaleza y, en muchos sentidos, permanece en el misterio, lo que nos parece abrumadoramente claro hoy día es que no puede subsistir por sí mismo, sino que tiene que ser, de algún modo, una propiedad de un sistema físico o apoyarse, de alguna manera, en un sustrato físico.

Pero aunque la perspectiva actual prevaleciente, de que todo en el universo es finalmente físico, es correcta, sigue siendo verdadero que hay tres maneras muy distintas en las que podemos pensar acerca de nosotros

mismos como seres humanos, tres aspectos muy distintos de nuestra humanidad. En primer lugar, están esos incontables acontecimientos, vitalmente importantes que suceden en el interior de nuestros cuerpos que no presuponen o requieren ninguna forma de conciencia; en segundo lugar, están todos los pensamientos, creencias, deseos e intenciones que son propios de nosotros como *res cogitantes* —seres pensantes y usuarios del lenguaje y, en tercero, están esas múltiples sensaciones curiosas producidas por los efectos del mundo externo y la condición de nuestros propios cuerpos, sensaciones que podemos etiquetar pero que no podemos definir o explicar apropiadamente en el lenguaje. Captar esta distinción trialista que Descartes articula —o está cerca de articular— en muchas ocasiones, parece un paso esencial para lograr una verdadera comprensión de nuestra naturaleza.

A pesar de estas intuiciones, la explicación de Descartes sobre la naturaleza humana no puede considerarse como exitosa. Como los textos anteriormente considerados lo muestran, Descartes estaba profundamente consciente del carácter distintivo de nuestra experiencia sensorial y de los modos en que difiere, de la pura *cogitatio* por un lado y de la mera extensión, por el otro. Pero el marco teórico dualista oficial, que continuó dominando gran parte de su pensamiento, muestra que no estaba capacitado para hacer plena justicia a las complejidades aquí comprendidas. Por más que nuestra experiencia interna vívidamente nos diga que somos criaturas corporeizadas, nuestra razón, continúa insistiendo Descartes, nos dice que somos 'cosas pensantes', enteramente incorpóreas y esencialmente distintas del cuerpo (AT VI 33; CSM I 127. Comparar AT XI 283; CSM I 328).

El resultado es una profunda tensión entre lo que la razón nos dice acerca de nosotros mismos y lo que nos dice nuestra experiencia ordinaria (AT V 163; CB 28) y existe una tensión correspondiente entre, por un lado, el pulcro deseo de clasificar todos nuestros atributos humanos como modificaciones ya del pensamiento, ya de la extensión y, por el otro, el reconocimiento de que nuestra experiencia sensorial no pertenece estrictamente a ninguna de estas dos categorías. El hambre, la sed, el

placer, el dolor y la completa y compleja red de sentimientos, imaginaciones y percepciones sensoriales que experimentamos diariamente son absolutamente fundamentales para lo que debe ser un ser humano. La teoría oficial de Descartes puede decirnos muy poco, además de que todas estas experiencias vívidas son, en alguna forma, resultado de la 'entremezcla' o 'unión' de dos sustancias totalmente ajenas e incompatibles. Y, por tanto, una gran parte de nuestra vida humana permanece, a fin de cuentas, como un misterio.

Notas

1 Así, el comportamiento de los 'fluidos y los espíritus' en el cuerpo, se explica en términos de la misma clasificación de partículas en 'elementos' (por figura, tamaño y movimiento) que Descartes ha empleado en su explicación del sistema solar. Véase, *Descripción del Cuerpo Humano* Parte III (AT XI 247-8; CSM I 319-20) y *Principios* III 52 (AT VIII 105; CSM I 258). Para una comparación directa entre la teoría de los vórtices y la fisiología animal véase *Conversación con Burman*: AT V 171; CB 38 y ss.

2 Para la comparación con un órgano de iglesia, véase *Tratado del Hombre*: AT XI 165; CSM I 104. Para algunos de los más importantes experimentos con animales que se realizaron en Holanda en la última parte del siglo XVII, véase Lindeboom, 61-5.

3 El célebre tratado de Julien de la Mettrie, *El Hombre Máquina*, fue publicado en 1747.

4 Tomado de 'Conocimiento y Lenguaje', *Times Literary Supplement*, mayo 15 de 1969; para una presentación más detallada véase Chomsky, Parte 1.

5 En este pasaje, la atribución de 'miedo, esperanza y alegría' a los animales contrasta singularmente con la doctrina oficial de Descartes de que los animales son meros autómatas mecánicos y sugiere que aunque les niega el pensamiento, no siempre tiene completamente claro si pueden tener sensaciones. Véase, además, J. Cottingham 'A Brute to the Brutes? Descartes' treatment of animals' en *Philosophy* 3 (1978) 551 y ss.

6 *Cfr.* Aristóteles *De Anima* Libro II. Aristóteles mantuvo, no obstante, que el intelecto puro o *nous* era 'separable' del cuerpo (aun cuando no, aparentemente, de modo tal como para hacer posible la sobrevivencia individual a la muerte). *Cfr. De Anima* III 5.

7 En la carta dedicatoria al Dean y a los doctores de la Facultad de Teología de la Sorbona, que se imprimió al inicio de las *Meditaciones* en 1641, Descartes escribe como si probar la inmortalidad del alma fuera uno de los motivos principales del escrito (AT VII 2-3; CSM II 3-4). Para una más directa exposición de sus objetivos véanse las Segundas Respuestas: AT VII 153; CSM II 108 y ss.

8 La cita pertenece a la 'Carta a M. Clerselier' de Descartes, que publicó en 1647 como respuesta a la extensa crítica de las *Meditaciones* que Pierre Gassendi había publicado en 1644. Véase, además, CSM II 268, nota. En la Segunda Meditación Descartes había dicho 'soy, *en sentido estricto, únicamente una cosa que piensa*' (AT VII 27; CSM II 18), lo cual parece implicar una total exclusión del cuerpo de su esencia. Gassendi tomó el término 'sólo' como 'poseyendo una fuerza restrictiva que excluye las extremidades, etc.'; los intentos de Descartes por escaparse de esta implicación son sólo en parte convincentes. (Véanse, además, notas a CSM II 18 y 276.)

9 Para un estudio de la distinción entre conocimiento 'adecuado' y 'completo', véase *Conversación con Burman*: AT V 151; CB 10 y, el comentario a CB 65 y ss.

10 *Cfr.* los comentarios de Gassendi en las Quintas Objeciones: no es posible producir una operación mental 'que tiene lugar fuera del cerebro o independientemente del cerebro' (AT VII 269; CSM II 188). *Cfr.* también la posición materialista de Hobbes en AT VII 173; CSM II 122. Para una propuesta contemporánea del punto de vista de que los procesos mentales son procesos fisiológicos, véase Armstrong. En cuanto al punto de vista más reciente de que los estados mentales son estados funcionales (de un sistema físico), véanse Dennett y Shoemaker.

11 Véase cap. 4, p. 138.

12 Compárese el argumento de Platón de la inmortalidad del alma en la

República Libro X: el daño que sufre el cuerpo no puede destruir el alma, ya que el alma sólo puede ser dañada por sus propias faltas específicas (609-10).

13 *República* Libro IV (436).

14 *Tratado Sobre la Naturaleza Humana*; Hume (I), I iv 6.

15 *Cfr.* T. Nagel 'Brain Bisection and the Unity of Consciousness', en Nagel, 164. Pero, para una contribución más conservadora (y cuestionablemente más juiciosa) de las implicaciones filosóficas de los hallazgos recientes, véase Marks.

16 Shoemaker parece estar en lo correcto al señalar, recientemente, que 'a pesar de los residuos sobre la creencia dualista del pueblo en general... en los escritos más populares sobre temas científicos, relativos a la naturaleza del hombre, tiende a presuponerse que el dualismo ya no es creíble' (Shoemaker, 287).

17 Ryle, 15. Para la causalidad en Descartes *cfr.* AT V 156; CB 17: 'Es un axioma común y verdadero que el efecto es como la causa'.

18 En la carta a Elisabeth, del 28 de junio de 1643, Descartes admite que la analogía con la gravedad cojea, pero sugiere que puede ser un modo útil de concebir la unión de alma y cuerpo, siempre que sea claro que las dos son realmente dos sustancias distintas (AT III 694; K 142). Deberá recordarse que el término 'gravedad' (del latín *gravitas*), usado por Descartes y sus contemporáneos, no tiene su moderna (y posnewtoniana) connotación de fuerza de atracción universal. Es únicamente lo que hace que los cuerpos 'pesen'. Para la propia explicación (puramente mecánica) de Descartes del peso, véanse *Principios* IV 20-23 (AT VIII 212; CSM I 268).

19 Para esta noción, véase A. Kenny, 'The Homunculus Fallacy' en Grene (I), 65 y ss.

20 El verbo latino *sentire* (del frances *sentir*) es uno de los mayores dolores de cabeza para los traductores de Descartes. Para *res sentiens* la traducción que está etimológicamente más cerca del latín es 'una cosa que siente'; pero 'to sense' en inglés tiene el resabio de algo intuitivo. Haldane y Ross traducen 'feels' (Haldane y Ross I, 153); pero *sentire* puede referir, por ejemplo, a sensaciones visuales tanto como a sensaciones internas como el hambre.

Veitch, traduce 'percibe' (Veitch, 89), pero tiene el riesgo de confundirse con el verbo latino 'percipere', que Descartes reserva para las formas de conocimiento puramente intelectual. La paráfrasis 'percibe por los sentidos' puede usarse normalmente para *sentire*, pero el contexto de la Segunda Meditación no requiere un verbo de realización (esto es, que implique una aprehensión exitosa del objeto existente realmente), sino alguna expresión que sea compatible con la posibilidad del sueño y del engaño universal. Por lo tanto, tomo la un tanto estorbosa pero inevitable frase 'tiene percepciones sensoriales'.

21 Los aristotélicos hablaban de sensorio 'común', que era el órgano de la imaginación; pero eran bastante confusos acerca de su estructura y localización. Véase Aristóteles *De Anima* III 3 y *cfr.* Descartes *Regulae*, Regla XII: AT X 414; CSM I 41.

22 La volición, es verdad, debe terminar en un movimiento corporal (por ejemplo, en el caso de querer alzar el brazo). Pero, dice Descartes, algunas voliciones (por ejemplo, el deseo de amar a Dios) finalizan en el alma, en cuyo caso son, de principio a fin, no corpóreas (véase *Pasiones* I 18: AT XI 343; CSM I 335).

23 Estrictamente hablando, Descartes atribuye únicamente cognición pura o percepción mental al intelecto; el juicio se adscribe a la voluntad (Cuarta Meditación: AT VII 56; CSM II 39). Cuando se habla de una manera más laxa, sin embargo, Descartes usa el término 'intelectual' para referirse a ambas: voliciones y percepciones mentales (véase AT VII 438; CSM II 295).

24 La sensación es distinta de los sucesos corpóreos (contracciones estomacales, etc.) ya que (a), puede ocurrir sin los sucesos corpóreos (como resultado de una enfermedad, alguien puede sentir hambre aun cuando tenga el estómago lleno —véase el paciente 'hidropésico' en AT VII 84; CSM II 58) y (b), los sucesos corpóreos pueden ocurrir sin la sensación (por ejemplo, un paciente anestesiado). La sensación también es distinta de los sucesos puramente intelectuales (tales como el juicio de que uno necesita comida) ya que (a) puede ocurrir sin que el juicio se haya formado (por ejemplo, en un niño pequeño) y (b) el juicio puede ocurrir sin la sensación (por ejemplo,

en un paciente privado de la sensación de hambre por una droga o por enfermedad). Para un desarrollo posterior de este argumento véase J. Cottingham, 'Cartesian trialism' en *Mind* XCV No. 374 (abril 1985) 226 y ss.

25 Véase *supra* nota 5.

26 Una pregunta que nunca formuló Descartes directamente es si Dios no podría dotar a un ser no corpóreo de estados conscientes que fueran cualitativamente idénticos a las experiencias sensoriales humanas. El argumento sobre el engaño diabólico en la Meditación Primera (véase *supra* cap. 2) da a entender que esta es, al menos, una posibilidad.

6

La condición humana

Nuestra percepción del mundo y cómo es éste realmente

Existe, para Descartes, una curiosa separación entre lo que la razón nos dice acerca de nuestra naturaleza (que sólo somos mentes incorpóreas) y lo que nos enseña nuestra experiencia cotidiana —que somos criaturas corporeizadas.

> La naturaleza me enseña mediante estas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy meramente presente en mi cuerpo... sino que estoy muy cercanamente unido y como entremezclado con él, así que yo y el cuerpo formamos una unidad (AT VII 81; CSM II 56).

Algo de esta extraña separación entre lo que la razón nos dice acerca de nosotros mismos y lo que nuestra experiencia nos enseña debió haber surgido en el capítulo previo.[1] Pero existe, en la perspectiva de Descartes, una separación igualmente grande y sorprendente entre nuestra comprensión racional del mundo (como sustancia extensa caracterizada puramente en términos de tamaño, figura y movimiento) y nuestra experiencia humana ordinaria, a través de los cinco sentidos, de cómo es el mundo.

Ya señalamos, al explicar la teoría del mundo físico de Descartes, que éste no considera las cualidades sensibles, tales como la rojez, la dureza, la pesantez, como estando realmente en los objetos. 'La percepción sensible no nos muestra lo que existe realmente en las cosas' (*Principios* II

3; y véase capítulo 4 *supra*, p. 130 y s.). Parte del razonamiento, atrás de esta perspectiva debe haber surgido ahora a la luz de nuestro estudio de la consideración de Descartes sobre la sensopercepción en el capítulo 5. Ideas tales como las de colores y sabores son para Descartes percepciones confusas de manera inherente, que surgen misteriosamente de la entremezcla de la sustancia pensante con la materia corpórea. Para una mera cosa pensante —Dios o un ángel— el mundo físico sería probablemente percibido, simplemente 'como es' —como configuraciones cambiantes de materia caracterizadas por las propiedades geométricas distintas de largo, ancho y profundidad. Los seres humanos, alega Descartes, *pueden* obtener percepciones intelectuales claras y distintas de estas propiedades geométricas reales de las cosas; nuestras ideas de figura (triangularidad, circularidad) reflejan ciertamente cómo es el mundo en realidad. Pero en el caso de estas otras ideas indistintas que surgen del hecho de que somos creaturas imperfectas y limitadas que están 'entremezcladas con materia' no hay, de acuerdo con Descartes, ninguna razón para suponer que aquello de lo que estamos conscientes coincide con la verdadera naturaleza de la realidad.

En la adquisición del punto de vista de que las cualidades sensibles como el color, el sabor y el olor 'no nos dicen sino ocasional y accidentalmente cómo son los cuerpos externos en sí mismos' (*Principios* II 3), Descartes estaba fuertemente influido por sus investigaciones fisiológicas:

> Por lo que hace a la luz y al color... es necesario pensar que nuestra alma es de tal naturaleza que la fuerza de los movimientos que se encuentran en los lugares del cerebro de donde provienen las pequeñas fibras de los nervios ópticos, le hacen tener la sensación de la luz y, el modo de estos movimientos, la del color, así como los movimientos de los nervios que corresponden a las oídos le hacen escuchar los sonidos... Pero en todo esto no tiene que haber ninguna semejanza entre las ideas que ella [el alma] concibe y los movimientos que causan estas ideas (*Óptica*, Sección 6: AT VI 130; CSM I 167).[2]

De acuerdo con Descartes, lo que está sucediendo realmente, desde un punto de vista puramente físico, es que los movimientos de la materia en el mundo externo chocan contra el cuerpo y originan más movimientos ahí. Como resultado de esto ciertas ideas 'surgen' en el alma, pero no se requiere que haya ninguna semejanza entre las ideas y su causa. Para esta relación, Descartes emplea el famoso símil del hombre ciego explorando al mundo con un par de varas. Es capaz de diferenciar 'árboles, rocas, agua y cosas semejantes', pero no hay razón para suponer ninguna semejanza entre 'la idea que él se forma' y 'la resistencia o movimiento de los cuerpos, que es la única causa de las sensaciones que tiene de ellas'. Del mismo modo cuando una persona vidente común ve colores y luz, 'no hay razón para concluir... que hay algo en los objetos que se asemeja a las ideas que tenemos de ellos' (AT VI 85; CSM I 153).

Pero, ¿es éste un buen argumento? Nuestras percepciones de figura y tamaño, no menos que nuestras percepciones de color y sabor, parecen depender justamente de tales choques de materia con nuestro sistema nervioso; pero, las resultantes ideas de forma y tamaño, sostiene Descartes, sí corresponden a propiedades que pueden ser atribuidas a los objetos mismos. Así, la necesidad de describir el mecanismo de la percepción sensorial, de relatar una complicada historia fisiológica acerca de los movimientos de las fibras nerviosas no puede en, y por sí misma, bastar para no admitir ninguna semejanza entre idea y objeto.

Parte de la respuesta de Descartes a esto es que la materia es por definición lo que es extenso y tiene dimensiones. Así que si tengo la idea de una espada como siendo, digamos, de tres pies de largo, entonces no hay ningún obstáculo lógico para suponer que esta longitud es una propiedad genuina de la espada real. Pero si por el contrario, tengo una idea de una espada como siendo, digamos, de color metálico, no hay, podría aseverar Descartes, un modo plausible de aprovechar la idea de semejanza entre la idea y el objeto. En esta relación Descartes compara nuestras ideas sensibles de cualidades con sensaciones internas tales como la sensación de dolor, que nadie podría sostener que está 'en' el objeto que la causa.

> Una espada golpea nuestro cuerpo y lo corta, pero el consiguiente dolor es completamente diferente del movimiento local de la espada o del cuerpo cortado —tan diferente como el color o el sonido o el olor o el gusto. Vemos claramente, entonces, que la sensación de dolor es producida en nosotros meramente, por el movimiento local de algunas partes de nuestro cuerpo en contacto con algún otro cuerpo; así que podemos concluir que la naturaleza de nuestra mente es tal que puede estar sujeta a todas las otras sensaciones únicamente como resultado de otros movimientos locales (*Principios* IV 197: AT VIII 321; CSM I 284).

Lo que parece mostrar este ejemplo es que no hay una vía fácil y automática que lleve de la presencia de la sensación subjetiva a la atribución de una cualidad correspondiente a un objeto. Como Descartes lo dice en la Sexta Meditación: 'Aunque siento calor cuando me acerco al fuego y siento dolor cuando me acerco más, no hay ningún argumento convincente para suponer que hay algo en el fuego que se asemeje al calor, como tampoco para suponer que hay algo en el fuego que se asemeje al dolor' (AT VII 83; CSM II 57). Pero reflexionando, comienza a mostrarse cierta torpeza en la comparación entre el dolor, por un lado y cualidades como color y calor por otro. El dolor es, por definición, algo que se le atribuye a un sujeto consciente, así que no hay posibilidad de atribuírselo a una espada o al fuego (en realidad, tales atribuciones, serían literalmente absurdas). Pero el color y el calor son —al menos hasta donde las reglas del lenguaje ordinario lo permiten— cosas que no atribuimos a sujetos conscientes sino a objetos no conscientes. Es verdad que una *sensación* de digamos, rojez, es atribuible a un sujeto; soy yo quien tiene la sensación de rojez cuando veo una rosa. Pero la cualidad de rojez, la rojez en sí misma, no me pertenece a mí, sino a la rosa y aún no es claro, no obstante su planteamiento de movimientos y fibras nerviosas, que Descartes haya desechado que las nociones de rojez y calor sean cualidades reales atribuibles a objetos externos.

Una razón importante de por qué Descartes desecha tales cualidades

reales tiene que ver con su concepción de causalidad. 'No hay nada en el efecto que no estuviera en la causa' es un principio fundamental que Descartes sostiene, como manifiesto a la luz natural, en las *Meditaciones* (AT VII 40; CSM II 28). En otras partes expresa su apego a la formulación más amplia y general: 'el efecto es como la causa' (AT V 156; CB 17). Llamemos a esto el 'Principio Causal de Semejanza'. Ahora supongamos, por mor del argumento, que la cualidad de rojez está realmente presente en la rosa. Para explicar cómo soy consciente de esta cualidad, tendría que suponerse que esta cualidad tiene el poder de dar inicio a los movimientos de la materia (ya que la fisiología nos dice que todo lo que en realidad llega al cerebro son únicamente movimientos locales en las fibras nerviosas). Pero, ¿cómo podría suponer que una 'cualidad real' supuesta como la rojez tenga el poder de dar inicio a algo tan diferente a sí misma? Si tuviera tal poder tendríamos una cadena causal del tipo siguiente:

Q . . . M

(donde 'Q' está en lugar de la supuesta cualidad real de rojez en los objetos y 'M' está en lugar de los movimientos corpóreos transmitidos vía el nervio óptico). Empero, la máxima 'el efecto es semejante a su causa' excluye esa cadena causal, en vista de que no hay, una semejanza inteligible entre Q y M. Realmente no parecerá haber *para nada* ninguna relación inteligible entre Q y M —sería simplemente algo burdo que ciertas 'cualidades reales' den inicio a ciertos movimientos corpóreos. El rechazo de Descartes al ocultismo y su insistencia racionalista en que las relaciones causales sean perfectamente claras al intelecto excluye estos hechos burdos.[3] He aquí como presenta Descartes este argumento causal en los *Principios* parte cuatro, artículo 198:

> Entendemos muy bien cómo los distintos tamaños, formas y movimientos de las partículas de un cuerpo pueden producir diferentes movimientos locales en otro cuerpo. Pero no hay modo de entender cómo estos mismos atributos pueden producir algo más *cuya*

> *naturaleza es muy diferente de la suya*—como las... cualidades reales que muchos filósofos suponen que inhieren en las cosas *y no podemos entender cómo estas cualidades o formas pudieran tener el poder de producir movimientos locales en otros cuerpos*... No sólo es esto ininteligible sino... que no encontramos que ninguna otra cosa llegue al cerebro, de los órganos externos de los sentidos, excepto los movimientos locales. Tomando en cuenta esto tenemos toda la razón para concluir que las propiedades de los objetos externos, a las que aplicamos los términos luz, color, olor, sabor, sonido, calor y frío, así como las otras cualidades táctiles... son, hasta donde podemos verlo, simplemente disposiciones diversas de esos objetos que los capacitan para producir distintas clases de movimientos en nuestros nervios (AT VIII 322; CSM I 285; las cursivas son añadidas).

Entonces, para Descartes nada se explica al atribuir una cualidad real de rojez a la rosa —a menos que interpretemos esta 'cualidad' como una disposición de la rosa (en virtud de la forma, tamaño y movimiento de sus partículas) para producir movimientos locales en nuestro sistema nervioso.[4]

Si uno acepta este argumento (algunas de sus implicaciones se verán más adelante), entonces la cadena causal original 'Q . . . M' será finalmente remplazada por

$$M_1 \ldots M_2$$

(donde M_1 representa los movimientos corpóreos que se encuentran en la rosa y M_2 representa los subsiguientes movimientos que eventualmente se producen en el sistema nervioso). La explicación completa de la percepción del color podría ser algo como esto:

$$M_1 \ldots M_2 \ldots S$$

(donde 'S' es la sensación de rojez que finalmente surge en el alma como resultado de los distintos sucesos corpóreos, en primer lugar, del entorno

y, en segundo, del sistema nervioso). Pero esto a su vez da pie a un problema interesante para Descartes. ¿Cómo puede ser, dada su propia fidelidad al principio causal de semejanza, que S aparezca al final de una cadena causal compuesta únicamente por sucesos corpóreos? Una sensación de rojez, en la propia explicación de Descartes, no tiene ninguna semejanza con los hechos corpóreos que suceden en el mundo externo y en las fibras nerviosas; así que ¿cómo puede tal sensación 'surgir como resultado de' o 'ser producido por' tales sucesos?[5] La respuesta que Descartes da algunas veces es que está 'en el orden de la naturaleza' que ciertos movimientos corpóreos han de producir ciertas sensaciones o sentimientos en el alma (*Pasiones* I, 36: AT XI 357; CSM I 342). No obstante, con esto no quiere decir que exista una ley natural descubrible (de la clase de las que se encuentran en la física cartesiana) que una los movimientos corpóreos a las sensaciones, pues las sensaciones *qua* sensaciones se excluyen de la ciencia cartesiana[6] y en todo caso el principio de semejanza causal no permitirá relacionar, mediante una ley explicativa, cosas tan radicalmente disímiles. Cuando Descartes usa la frase 'ordenado por la naturaleza' en esta clase de contexto, lo que tiene en mente es un divino *fiat* —un arreglo especialmente instituido por el Creador:[7]

> Sostengo que cuando Dios une un alma racional a esta máquina [del cuerpo]... pondrá su principal asiento en el cerebro y hará su naturaleza tal que el alma tendrá diferentes sensaciones correspondientes a los diferentes modos en que las entradas de los poros, en la superficie interna del cerebro, se abren mediante los nervios (*Tratado del Hombre*: AT XI 143; CSM I 102).

Al crear el alma humana, Dios ha decretado simplemente que un rango de '*qualia*' o sensaciones cualitativas de una clase característica, surjan en ella toda vez que el cerebro, al que está unida, sea estimulado de diversas maneras.[8]

Una implicación interesante de esta teoría (y que es independiente de los compromisos teológicos de Descartes) es la afirmación de que las

correlaciones entre los sucesos del cerebro y los *qualia* son, por así decirlo, arbitrarias. Una lejana analogía moderna que puede ser esclarecedora aquí es la de una presentación computarizada de, por ejemplo, un mapa meteorológico en el que los programadores han arreglado las cosas de tal modo que las áreas, digamos, de baja presión se ven como manchas rojas en la pantalla del monitor. La elección del rojo como el color de la presentación es totalmente arbitraria, no hay ninguna relación natural legaliforme entre el color rojo y la presión barométrica baja. Los programadores han decidido señalar las áreas de baja presión usando el color rojo pero de igual modo hubieran podido elegir el verde, el amarillo, puntos negros o rayas grises. Esta es precisamente la clase de cosa que Descartes considera que es verdadera acerca de los *qualia* que surgen en el alma cuando el cerebro es estimulado de cierta manera. Dios, el programador del alma humana, ha elegido que ciertos sucesos corpóreos deban estar señalizados de ciertas maneras pero pudo haber elegido un sistema completamente diferente de señalamiento. Este es el modo en que Descartes lo expresa cuando considera el dolor originado por un daño en el pie:

> Cuando los nervios del pie son puestos en movimiento de una manera violenta e inusual, este movimiento, a través de la espina dorsal, llega hasta las partes interiores del cerebro y de ese modo le da a la mente la señal para tener cierta sensación... Dios pudo hacer la naturaleza del hombre tal que este movimiento particular del cerebro le indicara alguna otra cosa a la mente. Podía, por ejemplo, haber hecho a la mente consciente del movimiento real que se da en el cerebro, en el pie o en cualquiera de las regiones intermedias o podía haber indicado algo enteramente diferente... (Sexta Meditación: AT VII 88; CSM II 60).

No hay para Descartes ninguna explicación científica (esto es, en términos de una relación causal inteligible racionalmente) del sistema de señales que realmente se tiene. La única clase de explicación que Descartes contempla

aquí como apropiada (una clase de explicación que en otras partes evita resueltamente) se da en términos de causas finales o propósitos:

> Cualquier movimiento dado que ocurre en la parte del cerebro que afecta de manera inmediata la mente, produce justamente una sensación correspondiente y... el mejor sistema que podría idearse es el que pudiera producir la sensación que, de todas las sensaciones posibles, es la que de manera más especial y frecuente conduce a la preservación del hombre sano. Y la experiencia muestra que las sensaciones, que la naturaleza nos ha dado, son todas de esta clase, así que en ellas no se puede encontrar nada en absoluto que no dé testimonio del poder y la bondad de Dios (AT VII 87; CSM II 60).

Podría pensarse que la selección natural puede desempeñar el papel benéfico, en este sistema, que Descartes le asigna a Dios. Así, cualquier ser para el que un daño severo en el pie no diese lugar a una sensación sumamente urgente e impertinente de tipo incómodo, no sobreviviría mucho. Así, parece haber un considerable peso selectivo en favor de la aparición de cierta clase de *qualia* y esto a su vez parece ofrecer la esperanza, que Descartes elimina, de integrar el ámbito de la sensación subjetiva al resto de nuestra perspectiva científica del mundo.

No obstante, no es claro que esta perspectiva evolucionista pueda explicar todos los aspectos cualitativos característicos de nuestras sensaciones. Por ejemplo, tomemos el caso del color, se concede que es probable que haya una ventaja selectiva en desarrollar un sistema de percepción visual que sea sensible a las variaciones del espectro de longitud de onda; pero, no obstante, el *modo* en que estas diferencias le aparecen al sujeto —el 'modo de presentación' como podría llamarse— parece ser algo que podría acomodarse de muchas maneras. Parece posible imaginar casos de 'inversión de *qualia*' o de 'variación de *qualia*': puedo imaginar un ser para el que la longitud de onda de la luz proveniente de una rosa estuviera 'señalizada' de tal modo que, desde el punto de vista subjetivo, fuese muy diferente al modo en que está 'señalizada' para mí

(así que si yo pudiera introducirme en la conciencia de este ser, encontraría que su 'modo de presentación' no tiene nada en común con esta típica sensación visual de 'rojez' que tengo al mirar la rosa). Si esta noción de diversos 'modos de presentación' posibles tiene sentido, parece brindar apoyo a la noción cartesiana de que hay un grado de 'arbitrariedad' respecto al carácter subjetivo de nuestras sensaciones.[9]

Podrá objetarse que esta apariencia de arbitrariedad se debe a nuestra ignorancia de la fisiología cerebral: si comprendiésemos más acerca de la estructura y funcionamiento del cerebro, estaríamos en posibilidad de mostrar que una configuración neurológica de cierta clase debe dar origen a una captación cualitativa de un tipo peculiar. Ha habido una controversia considerable sobre este asunto en la reciente filosofía de la mente. Algunos filósofos, tomando la línea recién mencionada, han propuesto que podría realmente ser posible, en principio, localizar *qualia* firmemente dentro de una perspectiva científica de la conducta y la neurofisiología humanas. Otros, sin embargo, consideran que el carácter cualitativo de una experiencia subjetiva es algo *sui generis* y no puede ser explicado o analizado en términos fisicalistas, no importa cuán sofisticada pueda llegar a ser nuestra comprensión de la conducta y de la neurofisiología.[10] Este debate no puede evaluarse aquí pero tal vez se ha dicho lo suficiente para mostrar primero, que hay un problema auténtico acerca de cómo podemos explicar la peculiar dimensión subjetiva de nuestra experiencia sensorial y, segundo, que la tesis cartesiana de que tal explicación está más allá del alcance de la comprensión científica normal, no puede ser simplemente descartada sin más.

¿Qué hay, sin embargo, acerca de la doctrina cartesiana central de que las cualidades sensibles como color, gusto, olor, calor, peso y demás no están realmente 'en' los objetos en un sentido estricto? Si se les pide a los científicos naturales contemporáneos que expresen su punto de vista sobre esta doctrina parece que la mayoría diría que, en general, están de acuerdo con ella; los filósofos analíticos, por el contrario, en parte por razones históricas, tienden a sospechar de ella fuertemente. Históricamente la versión más conocida de la doctrina es la de Locke, quien distingue entre

cualidades 'primarias', cualidades como la figura (que supuestamente está realmente en los objetos) y cualidades 'secundarias', tales como el color (que se supone que no están en los objetos de modo que casen con nuestras ideas de ellos).[11] Pero la explicación de Locke fue sometida a un ataque virulento por parte de Berkeley, quien tuvo una gran influencia en el pensamiento filosófico subsecuente y aún es común en nuestros días escuchar el juicio de que no hay ninguna razón válida para introducir la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Muchos realmente ven el intento de distinguir entre cualidades primarias y secundarias, en su conjunto, como el resultado de una confusión filosófica —la confusión de suponer que los problemas científicos acerca de los mecanismos de la percepción sensorial pueden arrojar una duda sobre nuestra atribución de predicados como 'rojo' a los objetos. En esta perspectiva del 'sentido común' la atribución de tales predicados es perfectamente clara y no problemática, al estar gobernada por reglas comunes del lenguaje con las que todo hablante normal está perfectamente familiarizado.[12]

Pero cualquiera que sea el caso en relación con Locke (y algunos estudiosos recientemente han sugerido que algunas de las objeciones comunes de Berkeley están fuera de lugar) es difícil condenar el razonamiento de Descartes como una confusión filosófica simplista.[13] Ciertamente sería una violación a una regla del lenguaje perfectamente razonable el decir que las rosas no son 'realmente' rojas, pero Descartes no dice eso. Lo que dice es que estamos en el error si suponemos que hay alguna semejanza directa entre la sensación subjetiva de rojez y los sucesos y propiedades del mundo externo y de nuestro sistema nervioso que da origen a esa sensación. (*cfr. Principios* I 68: AT VIII 33; CSM I 217 y *Principios* I 70: AT VIII 34; CSM I 218).

Una objeción más general y preocupante acerca de la perspectiva de Descartes sobre las cualidades sensibles es que la noción completa de mundo 'como es' independientemente de nuestras experiencias, es incoherente. ¿Cómo, nos preguntamos, puede Descartes saber que el mundo físico 'realmente' consiste en movimiento y materia y nada más? ¿Cómo puede tener derecho a sostener que es como lo perciba Dios o un ángel? ¿No

es un sinsentido sugerir que nosotros los seres humanos podemos alcanzar la perspectiva del 'ojo de Dios' que nos lleva más allá de las apariencias, a las 'cosas en sí mismas'?[14]

Descartes mismo nunca tuvo que confrontar este tipo de objeción, realmente es una objeción de una peculiar modernidad, de cierta clase de poskantismo. Pero parece posible construir una respuesta que es, en todo caso, verdadera en el espíritu de lo que Descartes está tratando de hacer al establecer la distinción entre el modo en que el mundo aparece a los sentidos y el modo como realmente es. Lo que el defensor de Descartes debe decir es que hay muchas razones para creer, primero, que hay algo subjetivo acerca de la perspectiva humana sobre las cosas y, segundo (aunque esto es más difícil), que podemos arreglárnoslas para ir más allá de ello. En cuanto al primer asunto si el 'modo de presentación' de los colores, sabores, etc. es, como parece ser, el resultado del modo particular en que los órganos de nuestros sentidos están construidos, entonces puede tener sentido la idea de que otros seres con órganos sensoriales radicalmente diferentes, podrían percibir el mundo de manera completamente diferente a como nosotros lo hacemos. El realista ingenuo que simplemente dice 'las rosas son rojas y eso es todo', parece estar comentando la posibilidad muy real de que el 'entramado subjetivo' de las distintas clases de perceptores pudiera ser radicalmente diferente.[15]

En cuanto al segundo asunto, que se refiere a la discutida imposibilidad de alcanzar la 'perspectiva del ojo divino' respecto a la realidad, la propia respuesta de Descartes habría sido afirmar que Dios ha implantado en nuestras almas las semillas de verdad acerca del universo. En nuestros conceptos matemáticos innatos, en particular, tenemos, habría propuesto Descartes, el aparato que nos ha conferido la divinidad para comprender el mundo 'como realmente es'.[16] No obstante, incluso sin Dios ni ideas innatas parece posible que tenga sentido la idea de una 'concepción absoluta' del mundo independiente de la variedad de la experiencia subjetiva. Tal concepción sería (como un distinguido filósofo actual ha sugerido) la que trate de liberarse a sí misma, progresivamente, de las limitaciones de las perspectivas y modos locales de presentación para

llegar a una descripción de la realidad con la cual pudiéramos, esperan, que concordara cualquier habitante racional del universo independientemente de las peculiaridades de su aparato sensorial.[17] Nos llevaría muy lejos del propósito presente evaluar las perspectivas de que este programa se extendiese hasta una 'concepción absoluta', pero no es un programa obviamente incoherente. No requiere contener el absurdo de tratar de 'salirnos de nuestro esquema conceptual' y compararlo con la 'realidad'. Lo que implicaría es un intento de identificar esas características de nuestro esquema conceptual, que son inseparables de las distorsiones locales y las peculiaridades modales, para desplazarse más allá de éstas hacia una perspectiva más neutral y universal. Como Descartes lo expresa, esto implicaría un reconocimiento del hueco que existe entre esas características de nuestra representación del mundo que deben ser 'referidas a los sentidos' y esas propiedades matemáticas, más universales y abstractas que el intelecto puede 'percibir distintamente' (*Principios* I 69: AT VIII 33; CSM I 217). Puede haber muchas maneras de especificar el 'hueco' al que Descartes se refiere y la propia explicación de puede no ser la mejor. Pero sin un reconocimiento de algo análogo al hueco que Descartes propone es difícil ver cómo se puede construir un modelo viable para tener una comprensión científica del universo.[18]

Ideas innatas

El método cartesiano para llegar a una verdadera comprensión de la realidad, requiere 'dejar a un lado nuestras opiniones preconcebidas', 'conducir a la mente lejos de los sentidos' y 'prestar nuestra atención de manera ordenada, a las nociones que tenemos dentro de nosotros' (*Principios* I 75: AT VIII 38; CSM I 221; *cfr. Resumen de las Meditaciones*: AT VII 12; CSM II 9). Que la filosofía debería comenzar con un volverse hacia adentro de la propia mente sobre sí misma es probablemente el rasgo más característico del pensamiento de Descartes, y su manifestación mejor conocida es, por supuesto, el Cogito —la aprehensión inicial de la mente

de su propia existencia.[19] Pero este 'volverse hacia adentro' es mucho más amplio que esto. Incluso cuando deseamos ir más allá de nosotros mismos con el objeto de descubrir la naturaleza de la realidad extramental, aun debemos, de acuerdo con Descartes, comenzar por dirigir nuestra atención hacia adentro, hacia las nociones innatas que encontramos en nuestras mentes.

La 'primera y más importante' de estas 'ideas verdaderas que son innatas en nosotros', dice Descartes, es la idea de Dios. No todos nosotros reflexionamos adecuadamente en esta idea y en lo que implica, pero Descartes insiste en que si no estuviéramos 'abrumados por opiniones preconcebidas' y si las imágenes de las cosas que percibimos por los sentidos no 'acosaran nuestro pensamiento por todas partes' estaríamos capacitados para reflexionar sobre esta idea y como resultado llegaríamos a reconocer la existencia de nuestro autor más rápida y fácilmente que de cualquier otra cosa (AT VII 68-9; CSM II 47).[20] Tras alcanzar el conocimiento de Dios podemos proceder al conocimiento de la realidad externa, pero incluso aquí lo central seguirá siendo el interior. Debemos, nos dice Descartes, desconfiar de lo que parece nuestra más obvia y directa liga con la realidad externa los sentidos, y en cambio, confiar en las verdades que Dios ha implantado en nuestras almas (*cfr.* Principios II 3 AT VIII 42; CSM I 224). Las más importantes de estas ideas son los conceptos matemáticos que nos permiten comprender el universo extenso, corpóreo.

La doctrina de las ideas innatas tiene una larga ascendencia filosófica. La propuesta de que ciertas ideas matemáticas son innatas se encuentra en Platón quien arguyó que estas ideas no pueden ser adquiridas vía los sentidos, sino que están presentes en nosotros desde nuestro nacimiento —el alma las 'recuerda' de una existencia anterior. La extraña doctrina de la reminiscencia ayuda en parte a suavizar un hecho que parecería ser una objeción obvia a la doctrina del innatismo, a saber, que los niños no llegan al mundo con una real conciencia explícita de las verdades de las matemáticas; al niño tienen que enseñársele tales proposiciones geométricas como la de que el ángulo en un semicírculo es un ángulo recto. La teoría platónica reconoce que se requiere esfuerzo para 'recordar' tales

verdades que están ya 'en la mente' pero pueden requerir de un hábil partero socrático para 'sacarlas al exterior'.[21] La explicación muy diferente de Descartes de la carencia del niño de una conciencia explícita de estas verdades es que la mente del infante está sumergida en los estímulos del cuerpo y de este modo está impedida para prestar atención a sus ideas innatas: 'En la infancia la mente está unida al cuerpo de forma tan cercana, que no deja espacio para otros pensamientos, excepto aquellos mediante los cuales tiene la captación sensorial de lo que pasa con el cuerpo' (*Principios* I 71: AT VIII 35; CSM I 218). Se dice que Descartes le señaló a Burman que 'el cuerpo es siempre un obstáculo para la mente al pensar y esto es especialmente verdadero en la juventud' (AT V 150; CB 8). En una carta de 1641, Descartes da la siguiente versión más detallada:

> Parece razonable pensar que una mente nueva unida al cuerpo de un niño está enteramente ocupada en percibir o sentir las ideas de dolor, placer, calor, frío y otras semejantes que se originan de su unión y entremezcla con el cuerpo. De todos modos, tiene dentro de sí las ideas de Dios, de sí mismo y de todas las verdades que se denominan autoevidentes, del mismo modo que el adulto humano las tienen aun cuando no les preste atención. No adquiere estas ideas más tarde cuando crece (AT III 424; K 111).

Surge una cuestión interesante de este pasaje en cuanto qué es exactamente lo que significa decir que una idea está 'en la mente'. En su definición de 'idea' en las Segundas Respuestas, Descartes establece que una idea es 'la forma de cualquier pensamiento dado cuya percepción inmediata me hace captar ese pensamiento' y 'pensamiento' se define como aquello que está 'en nosotros de tal modo que somos inmediatamente conscientes de ello' (AT VII 160; CSM II 113). Pero obviamente, en cada momento dado sólo podemos ser conscientes de una pequeña parte de las ideas que están en nosotros (por ejemplo, el lector tiene la idea del número siete, pero no está explícitamente pensando en este número hasta que se le presenta esta oración). Así que decir que 'S tiene una idea de X' obviamente

no puede implicar formalmente que S está ahora realmente consciente de X, o pensando en X, en cambio lo que parece querer decirse es que S puede disponer de la información apropiada si se necesita. Algunas veces Descartes usa la metáfora de un almacén o de la 'casa del tesoro' en este sentido. Al analizar la idea innata de Dios dice:

> No es necesario que siempre tenga algún pensamiento acerca de Dios; pero siempre que elijo pensar sobre el ser primero y supremo y saco a la vista la idea de Dios, de la casa del tesoro de mi mente, por así decir, es necesario que yo le atribuya toda perfección (AT VII 67; CSM II 46).

Entonces, la posesión de una idea debe entenderse más en un sentido 'disposicional' que como un suceso; decir que tenemos una idea innata de X es decir que podemos, mediante una reflexión apropiada, llegar a reconocer ciertas verdades comprendidas en el concepto de X. El calificativo 'mediante una reflexión apropiada' es importante. El niño acosado por todas partes por estímulos corpóreos, simplemente no está en posición de reflexionar sobre nada e incluso el adulto puede estar preocupado por opiniones preconcebidas fundadas en los sentidos y con ello no dar nunca tiempo a un clase de reflexión que le revelaría verdades acerca de Dios o de las matemáticas. Yo podría no haber reflexionado nunca sobre el concepto de triángulo, dice Descartes, pero cuando lo haga, reconoceré que los ángulos de un triángulo son igual a dos ángulos rectos (AT VII 67; CSM II 47).[22]

Al usar el término 'idea', Descartes parece titubear entre hablar de conceptos y hablar de proposiciones: ¿dice que el concepto de triángulo es innato o que tenemos conocimiento innato de la proposición de que los ángulos de un triángulo son igual a 180°? La respuesta parece ser 'ambas cosas' —y la elasticidad para pasar de los conceptos a las proposiciones es típica en él. En su estudio sobre la intuición de la mente de las 'naturalezas simples' en las *Regulae*, Descartes se complació en incluir, bajo el mismo rubro, ambos conceptos (tales como extensión) y proposiciones (tales

como los axiomas fundamentales de la lógica) (AT X 419; CSM I 45). La propuesta de Descartes es que la simple 'intuición' o percepción del intelecto nos capacita para ambas cosas, para captar ciertos conceptos fundamentales del pensamiento y también para percibir conexiones o categorías y relaciones autoevidentes entre esos conceptos. Hay un estrecho vínculo entre esta propuesta y la doctrina innatista de Descartes, cuyo contenido se reduce a lo siguiente: Dios ha estructurado nuestras mentes de tal manera que la reflexión intelectual sola, sin necesidad de información proveniente de los sentidos nos permitirá obtener conocimiento sobre la estructura fundamental de la realidad.[23]

Los bloques fundamentales de construcción de la ciencia pueden ser, según Descartes, innatos, pero como hemos visto al estudiar su teoría del universo físico, no propone el deducir la totalidad de la ciencia de primeros principios.[24] En las *Meditaciones*, Descartes clasifica nuestras ideas en tres grupos: innatas, 'adventicias' (*i.e.* que se introducen en la mente provenientes de alguna fuente externa) y 'ficticias' (hechas o inventadas). Mi idea del sol es un ejemplo de idea adventicia; ejemplos de ideas ficticias son las de creaturas mitológicas como las sirenas y los hipogrifos, que la mente ha construido de manera artificial (AT VII 38; CSM II 26). Cómo se relaciona esto con el modo mediante el cual se construye nuestro conocimiento de la física parece ser como sigue: nuestra comprensión fundamental de la materia tridimensional o 'cuerpo en general' es provista por la idea innata de extensión (implantada en nosotros por Dios); pero la comprensión de la configuración particular del sistema solar, por ejemplo, dependería, al menos en parte, de ideas adventicias. (Del mismo modo, nuestra idea de cómo es una ciudad particular, es adventicia: AT V 165; CB 31.)

Parecería tentador concluir de esto que mientras las ideas matemáticas son innatas, las sensoriales (tales como el color, el sabor y el olor) son adventicias. Es ciertamente verdadero que Descartes considera nuestras ideas de colores, sabores, etc., surgiendo en la mente como resultado de estímulos externos, en tanto que considera a nuestras ideas de triángulos, cuadrados, etc. como independientes de sucesos corpóreos (de modo que si la mente fuera completamente separada del cuerpo, permanecería

provista de esas ideas: AT III 424; K 111). Pero llamar a nuestras ideas de color 'adventicias' podría ser, de cualquier manera, engañoso si se tomase como implicando que tales ideas 'vienen a la mente del exterior' en un sentido muy directo o simplista (como, por ejemplo, el aire viene del exterior a los pulmones). Como vimos al estudiar la teoría de Descartes sobre el mundo externo, no considera a los colores, los sabores, etc. como estando 'en' los objetos. También vimos que la teoría de Descartes de la sensopercepción afirma que no hay una relación natural entre el movimiento de las partículas en el mundo externo o nuestro sistema nervioso y la aparición de nuestras ideas de color y otras cualidades sensibles; la relación es 'arbitraria' y depende de que Dios ha decretado que cierta idea ha de 'surgir' en nuestra conciencia cuando se dé cierto estímulo.[25]

Esta clase de reflexión sobre la naturaleza de la percepción sensorial lleva a Descartes (en un breve escrito titulado *Comentarios a Cierto Panfleto*, escrito en respuesta a Regius en 1647)[26] a señalar que había cierto sentido en el que todas nuestras ideas, incluso las sensibles, son innatas:

> Si tenemos en mente el alcance de nuestros sentidos y lo que es exactamente aquello que alcanza nuestra facultad de pensar por medio de ellos, tenemos que admitir que en ningún caso las ideas de las cosas nos son presentadas por los sentidos tal y como las formamos en nuestro pensamiento. Tanto como que no hay nada en nuestras ideas que no sea innato a la mente o a la facultad de pensar, con la sola excepción de aquellas circunstancias que nos remiten a la experiencia, tales como el hecho de que juzgamos que esta o aquella idea, que tenemos ahora inmediatamente delante de nuestra mente, remite a cierta cosa situada fuera de nosotros... Nada proveniente de los objetos externos alcanza a nuestra mente a través de los órganos de los sentidos excepto ciertos movimientos corpóreos... Pero ni los movimientos mismos, ni las figuras que surgen de ellos son concebidos por nosotros exactamente como se dan en los órganos de los sentidos... Luego, se sigue que las ideas mismas de los movimientos y las figuras son innatas. Las ideas de dolor, color, sonido y demás, deben ser todas innatas si, con ocasión de cierto movimiento corpóreo nuestra mente es capaz de representárnoslas, porque no hay ninguna similitud entre estas ideas y los movimientos corpóreos... (AT VIII B 359; CSM I 304).

Entonces la sensopercepción ciertamente, no es una cuestión de simple 'recepción' de ideas provenientes del mundo externo y sabemos por muchos otros pasajes que Descartes no siente sino menosprecio por tales teorías escolásticas ingenuas como la doctrina de las 'formas intencionales' de acuerdo con la cual los objetos materiales se supone que transmiten 'formas', 'semejanzas', 'fantasmas' o 'imágenes' de sí mismos al perceptor. Descartes cree que una cuidadosa investigación de cómo los estímulos del exterior afectan al cerebro, vía el sistema nervioso, puede desvanecer para siempre tales versiones burdas de 'imágenes pequeñas revoloteando en el aire' como mordazmente las denomina (*Óptica*: AT VI 85; CSM I 154). Aunque Descartes usa la terminología de 'ideas' al describir cómo nos representamos el mundo a nosotros mismos, señala que hay muchos modos de representar (por ejemplo, el modo en que un signo o palabra representa a su objeto) y en consecuencia el hablar de imágenes copiadas de o transmitidas por los objetos es innecesario así como resulta ser sospecho desde un punto de vista fisiológico (*Óptica*: AT VI 112; CSM I 165). El resultado final es que nuestras ideas sensibles no deberían pensarse estrictamente como 'viniendo de' el mundo externo; su carácter debe explicarse con referencia a la estructura innata (ordenada por la divinidad) de la mente humana.

Este elemento 'innato' siempre presente en nuestra percepción sensorial, no obstante, no socava la distinción inicial de Descartes entre ideas 'innatas' y 'adventicias', pues aún podemos seguir distinguiendo entre esos conceptos abstractos, de los cuales el intelecto está supuestamente provisto independientemente del cuerpo, y aquellos que se ha ordenado que surjan en la mente como resultado de la estimulación de los órganos sensoriales. Pero las observaciones de Descartes acerca de la naturaleza de nuestras ideas sensoriales hacen que destaque un rasgo curioso de la

situación humana como la concibe. El advenimiento de una fisiología sistemática de la sensopercepción marca para Descartes la muerte de la perspectiva ingenua de que nuestros sentidos nos proporcionan imágenes que copian estrictamente a la realidad. Y con la defunción de esta perspectiva ingenua los humanos llegan a estar, en cierto sentido, separados del mundo exterior, la que parecía ser su ligazón más obvia con ese mundo —los datos de los cinco sentidos— es de la que hay que desconfiar ya que provee únicamente una representación confusa, oscura e imperfecta de cómo es el mundo (AT VII 80; CSM II 55). Pero para compensar, por así decirlo, la imperfección de nuestra información sensorial, tenemos las percepciones clara y distinta del intelecto implantadas en nuestro espíritu por el propio creador y en consecuencia con la garantía de reflejar cuidadosamente la estructura de la realidad.

Este tipo de 'dualismo' entre sentidos e intelecto está de acuerdo con la tradición platónica o neoplatónica que, conscientemente o no, influye gran parte de su pensamiento. La noción de que la iluminación se obtiene apartándose de los sentidos se remonta a Platón y el contraste entre la luz común visible del mundo físico y la luz inteligible que emana de Dios es un tema central en escritores tales como Plotino y Agustín.[27] Tal vez algunos ecos de esto pueden observarse en la 'vuelta hacia el interior' que es tan característica de la filosofía de Descartes. Ambas cosas, los primeros pasos de su metafísica y la doctrina general de las ideas innatas, nos conducen a alejarnos de la luz visible —el mundo ordinario percibido por los sentidos— y dirigirnos hacia la innata *lux rationis*, la luz intelectual implantada en nuestras mentes por el Creador. Descartes, ciertamente, no es místico y una de sus principales motivaciones en filosofía es un sano deseo de consolidar el progreso de las ciencias físicas (AT IXB 15 y ss.; CSM I 186 y ss.). Pero permanece como una de las más notables paradojas de la filosofía cartesiana que con el objeto de construir una versión confiable y que nos dé información acerca del mundo físico, nos vemos precisados primero a separarnos de él.

Libertad y razón

Si las ideas fundamentales que nos permiten comprender el mundo son implantadas en nuestra mente por Dios y si los modos de aprehensión que surgen en nuestra conciencia como resultado de la estimulación sensorial son también determinados por Dios, entonces esto parece hacer depender, no sólo nuestra existencia sino la completa estructura de nuestro pensamiento y conciencia, de manera muy detallada, del poder del Creador. Y una pregunta muy natural que surge de esto es: ¿con qué clase de libertad, si es que cabe alguna, nos deja esta situación?

Una lectura superficial de los comentarios de Descartes sobre la libertad humana podría sugerir que tenemos un poder considerable y amplio de libertad de elección. Nuestra voluntad o libertad de elección es tan grande, dice Descartes en la Meditación Cuarta, que la idea de una facultad mayor está más allá de mi captación; tanto que es sobre todo en virtud de la voluntad que me entiendo a mí mismo portando la imagen y semejanza de Dios (AT VII 57; CSM II 40). Este modo de hablar que compara la voluntad humana con la de la divinidad podría muy bien sugerir que los humanos tienen un poder de voluntad independiente contracausal y, en *Los Principios*, Descartes va aún más lejos al sugerir que nuestra voluntad ni siquiera es limitada por el poder preordenador de Dios (*Principios* I 41; AT VIII 20; CSM I 206).[28] Ciertamente, la interpretación que prevaleció en cuanto a los puntos de vista de Descartes en la última mitad del siglo XVII fue que tenía una fuerte concepción indeterminista o 'duramente libertarista' sobre la libertad de la voluntad; Spinoza criticó a Descartes por creer en la 'absoluta' libertad de la voluntad y Leibniz subrayó que Descartes requería una 'libertad de la cual no hay ninguna necesidad al insistir en que las acciones de la voluntad humana son completamente indeterminadas —algo que nunca ocurre'.[29]

Bajo un examen más cuidadoso, no obstante, los puntos de vista de Descartes sobre la libertad divergen considerablemente de la línea indeterminista que Spinoza y Wilhem Leibniz consideraron que mantenía. Algunas líneas después del pasaje de los *Principios*, acerca de que el poder

de Dios no restringe nuestra libertad, Descartes prosigue señalando que la libertad que tenemos solamente 'nos permite abstenernos de creer en lo que no ha sido examinado de manera cierta o completa'. En el caso de las verdades que *se* perciben clara y distintamente, continúa explicando que somos muy poco capaces para resistir dar nuestro asentimiento (*Principios* I 39 y 43: AT VIII 20/21; CSM I 206/7). Una vez que el intelecto se ha vuelto hacia las verdades implantadas en él por Dios y una vez que logra una percepción clara y distinta de ellas, entonces el asentimiento es inevitable y automático. 'Una gran luz en el intelecto origina una gran propensión de la voluntad', dice Descartes en la Cuarta Meditación, y 'no puedo sino juzgar que lo que, entiendo muy claramente, es verdadero' (AT VII 589; CSM II 40).

Así que, ¿qué es ser libre de acuerdo con Descartes? ¿Somos libres cuando nuestra voluntad está totalmente determinada y su asentimiento obligado por nuestra percepción intelectual? La respuesta (probablemente sorprendente) que da en las *Meditaciones* es un *sí* categórico. 'Tanto más me inclino en una dirección, sea porque entiendo que las razones del bien y la verdad apuntan en esa dirección o a causa de una disposición producida por la divinidad en lo más profundo de mi pensamiento, tanto más libre es mi elección' (*Meditación Cuarta*: AT VII 58; CSM II 40). La libertad cartesiana, entonces, no es un absoluto o poder contracausal, por el contrario, es el asentimiento espontáneo que está irresistiblemente determinado por las percepciones del intelecto.[30]

¿Qué pasa entonces en el caso de que nuestra percepción intelectual sea confusa? En tales casos Descartes ciertamente cree que tenemos el poder de retener el asentimiento —y realmente el programa cartesiano para el examen de las opiniones preconcebidas, el evitar los juicios apresurados y precipitados requiere que el filósofo iluminado ejerza su voluntad— reteniendo su asentimiento hasta que ha percibido las cosas claramente.[31] No obstante, es importante añadir que aunque Descartes cree que somos libres de retener nuestro asentimiento en el caso de las percepciones confusas, no desea dar demasiada importancia a este tipo de caso como demostración de la libertad de la voluntad. De hecho, es todo lo contrario:

> La indiferencia que siento cuando no hay una razón que me empuje en una dirección más que en otra es el grado más bajo de libertad: no es evidencia de ninguna perfección de la libertad sino por el contrario de un defecto del conocimiento o una clase de negación (AT VII 58; CSM II 40).

Así, de acuerdo con Descartes, el hecho de que podamos estar en una situación en la cual cualquiera de dos alternativas parece ser igualmente probable o donde no hay una razón concluyente para asentir más a una que a otra, difícilmente es una demostración sorprendente de la inmensidad de la libertad humana. Es verdad que tenemos el poder de retener el asentimiento en tal situación, pero el hecho de que lleguemos a encontrarnos en una situación así, demuestra, dice Descartes, no alguna 'perfección de la libertad', sino únicamente un 'defecto del conocimiento'. La verdadera libertad, dice más tarde, en la Cuarta Meditación, está *en proporción inversa a la indiferencia* (AT VII 59; CSM II 41). (Por 'indiferencia', en este contexto, Descartes se refiere a ese estado en que las percepciones del intelecto no son suficientemente claras para determinar a la voluntad a asentir o a disentir de una proposición dada.)[32]

La concepción de la libertad de Descartes, entonces, resulta ser 'racionalista' en el sentido de que, igual que Spinoza y Leibniz, ve nuestra libertad, no como algo opuesto a los dictados de la razón, sino subordinada a ellos. Nuestra libertad consiste no un poder contracausal de aceptar o rechazar una proposición sino en el impulso espontáneo e irresistible a asentir a lo que el intelecto reconoce con tal claridad y distinción que no queda ninguna otra posibilidad. Más aún, cuando nuestras percepciones son confusas, no hacemos buen uso de nuestra libertad si saltamos a, o damos nuestro asentimiento a una o a otra. Si en ausencia de la percepción clara y distinta proseguimos y hacemos un juicio, Descartes insiste en que esto es abusar de nuestro poder de juzgar *aunque la creencia sea verdadera*, pues en tal caso si tropezamos con la verdad es 'meramente por accidente' y esto de ninguna manera mitiga el hecho de que nuestra creencia esté impropiamente fundada (*Principios* I 44). Cuando dos

alternativas se presentan, la verdadera libertad, para Descartes, se alcanza buscando una percepción que sea tan clara y distinta que una de las dos alternativas propuestas cese, y cesa tan dramáticamente que no puede ser igualmente atractiva. La 'indiferencia' se disipa, el equilibrio se rompe y una de las dos alternativas —la correcta— simplemente compele nuestro asentimiento.

Debería ser claro a partir de todo esto que el papel de Dios es dominante en la tesis cartesiana de la libertad humana. La verdad ha sido determinada desde toda eternidad por Dios quien es el autor no sólo de lo que es sino de lo que es posible.[33] Nuestros intelectos son aparatos proporcionados por la divinidad para reconocer la verdad y Dios los ha provisto con ideas cuya clara percepción no deja lugar para nada más que el asentimiento. La introducción de Dios aquí, como en otras partes en la filosofía de Descartes, no es un mero manejo rutinario o una concesión piadosa a la ortodoxia teológica, sino que es central al sistema. No obstante, sería un error concluir de esto que la versión de la libertad de Descartes no tiene ninguna importancia como contribución a una versión secular de la situación humana. Al insistir en que la decisión tomada en estado de 'indiferencia' implica el 'grado más bajo de libertad y no una perfección de la voluntad', Descartes ha iluminado un asunto importante —que si un acto de voluntad ha de contar como decisión racional humana, debe realizarse porque 'las razones de verdad o bondad apuntan en esa dirección'. La auténtica libertad parece que no puede ser algún poder contracausal de simplemente 'decidir' *ex nihilo*, en favor de una de dos alternativas. Nuestra situación humana es tal que, o bien debemos hacer nuestras elecciones por hábito, o por un impulso ciego o incluso debemos esforzarnos por hacerlas depender de una captación racional de los hechos pertinentes. Hay mucho que decir sobre la insistencia de Descartes en que el verdadero agente libre es aquel para quien la 'determinación de la voluntad' se genera siempre por la 'percepción previa del intelecto' (AT VII 60; CSM II 41).

La buena vida

Aunque la contribución de Descartes a la filosofía del conocimiento apenas puede exagerarse, su contribución a la filosofía de la acción es generalmente vista como insignificante. Se dice que declaró que 'no le gustaba escribir sobre ética' y que el 'código de la moral provisional' que introdujo en *El Discurso del Método* fue puesto ahí por precaución, por temor a que se pensara que al introducir este método que ponía todo en duda estaba subvirtiendo la moral convencional (AT V 178; CB 49).[34]

No obstante, en la famosa metáfora de Descartes, la 'moral' tiene su lugar junto a la mecánica y la medicina como una de las ramas fructíferas del árbol del conocimiento del cual la metafísica es la raíz y la física el tronco. Incluso, la moralidad es descrita como el 'último nivel de la sabiduría' (AT IX B 15; CSM I 186). Sin embargo, es importante no interpretar el término 'moralidad' de manera muy contemporánea. En nuestros días los filósofos tienden a concebir lo 'moral' o desde una perspectiva kantiana (como referido a la 'ley moral' y la naturaleza del deber y la obligación) o desde una perspectiva utilitarista (como referido a los 'fundamentos de la moralidad' y a la evaluación de las consecuencias de nuestras acciones); probablemente de manera alternativa el asunto puede ser visto desde una perspectiva analítica (como preocupación por la lógica y la semántica del lenguaje ético). Hay poca evidencia de que Descartes le haya prestado mucha atención a cualquiera de estas áreas y parece claro que lo que entiende por 'ética' es algo más cercano a lo que Aristóteles entendió por ello, a saber, la ciencia de cómo gozar mejor de una vida plena y gratificante.[35] Descartes estaba convencido de que su sistema científico podría proporcionar beneficios prácticos que harían la vida más valiosa y en lugar de la 'filosofía especulativa' que enseñaban los escolásticos proponía ofrecer una 'filosofía práctica' que pudiera finalmente hacernos 'amos y poseedores de la naturaleza' (AT VI 62; CSM I 142). Entre los otros beneficios que percibe estaba la posibilidad de prolongar la vida (véase AT V 178; CB 50) y mejorar la salud física y mental —la 'mayor

y fundamental bendición de todas las bendiciones de la vida' (AT VI 62; *cfr.* carta a Newcastle de octubre de 1645: AT IV 329; K 184).[36]

En relación con el asunto de cómo el individuo pudiera conducirse mejor, de modo que viviera una vida valiosa, Descartes sostuvo una amplia correspondencia con la princesa Elisabeth de Bohemia después de sugerirle, en julio de 1645, que deberían leer y estudiar juntos *De Vita Beata* de Séneca. Comentando el título de la obra de Séneca, Descartes escribió: '*Vivere beate*, vivir felizmente es tener una mente perfectamente contenta y satisfecha' (AT IV 262; K 164). La clave para tal satisfacción, dice Descartes con frecuencia, es el uso correcto de la razón —y es de esto de lo que depende la 'suprema felicidad del hombre' (AT IV 267; K 166). Y el mayor obstáculo para tal vida racionalmente guiada es que estamos acosados por las pasiones humanas las cuales 'a menudo nos representan los bienes, a cuya búsqueda nos impulsan, como siendo mucho más importantes de lo que realmente son' (AT IV 295; K 173). El problema de la conquista de las pasiones ha sido uno de los temas más importantes para los filósofos de la moral, desde los estoicos en adelante, y más o menos una década después de la muerte de Descartes, llegó a ser uno de los temas fundamentales de la *magnus opus* de Spinoza, la *Ética*. La contribución más importante de Descartes a esta área (aparte de las cartas a Elisabeth) se encuentra en su último trabajo publicado, *Las Pasiones del Alma*.

Las Pasiones es un trabajo importante porque desarrolla considerablemente algunas tesis para contrarrestar la estrecha concepción intelectualista de hombre, esencialmente como 'cosa pensante', que está en primer lugar en *Las Meditaciones* y en otros escritos metafísicos. En las *Pasiones* Descartes nos lleva más cerca de una concepción del hombre como ser corpóreo, una criatura de carne y hueso, y es tal la condición humana, arguye, que no podemos esperar su realización si restringimos nuestra atención únicamente a nuestra parte mental: 'El espíritu puede tener sus propios placeres. Pero los placeres comunes al espíritu y al cuerpo dependen enteramente de las pasiones, así que las personas a quienes las pasiones pueden moverlas más profundamente son capaces de gozar los más dulces placeres de esta vida' (AT XI 448; CSM I 404).

Por 'pasión' en el sentido más amplio, Descartes entiende cualquier cosa que le *suceda* al alma como opuesta a su *hacer* activo. Así, una volición es una 'acción' del alma, ya que la 'experimentamos como procediendo directamente de nuestra alma y dependiendo únicamente de ella', en tanto que una percepción es una 'pasión' ya que implica que el alma tome o 'reciba' alguna representación (*Pasiones* I 17: AT XI 342; CSM I 335). No obstante, en un sentido más específico en el que Descartes usa el término, una pasión es una emoción o sentimiento que surge en el alma cuando sobre ella actúa *el cuerpo* y Descartes enlista seis importantes ejemplos de pasiones en este sentido psicológico específico: asombro, amor, odio, deseo, alegría y tristeza (*Pasiones* I 69). Otras pasiones se analizan como modificaciones y combinaciones de las seis pasiones primarias; así, la furia es descrita como una clase violenta de odio, combinada con un deseo que implica el amor propio (*Pasiones* III 199).

Dado que experimentamos una pasión como la furia, como algo que 'nos pasa a nosotros' —la emoción brota en nosotros en un sentido que es, aparentemente, independiente de nuestra voluntad— ¿cómo podemos lograr el control racional sobre las pasiones, que es el sello del hombre feliz? La respuesta de Descartes a esta pregunta se considera, algunas veces, que es simplemente que debemos ejercitar nuestra voluntad y decidir vencer las pasiones. Así, Spinoza critica a Descartes por sostener que 'no hay espíritu tan débil que no pueda adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones' y remite desdeñosamente a la doctrina de que las pasiones 'dependen completamente de nuestra voluntad y las podemos controlar absolutamente'.[37] La noción de tal control absoluto parece realmente absurda; no podemos simplemente detener el sentir miedo o enojo decidiendo hacerlo. Pero Spinoza parece haber malinterpretado a Descartes al atribuirle la tesis de que podemos lograr esta clase de control, pues Descartes explícitamente dice, en *Las Pasiones* I 45, que 'nuestras pasiones no pueden ser directamente provocadas o suprimidas por la acción de la voluntad... Por ejemplo, con el objeto de provocar la audacia o suprimir el miedo en nosotros, no es suficiente el tener la voluntad de hacerlo'. Las pasiones pueden controlarse sólo de manera *indirecta* (AT XI 363; CSM I 345).

Descartes continúa explicando la razón de nuestra falta de control directo voluntario sobre nuestras pasiones. Las pasiones son causadas y mantenidas por sucesos fisiológicos —alteraciones en el corazón, sangre y 'espíritus animales'; y los sucesos fisiológicos de esta clase no están bajo el control directo de la voluntad (*Pasiones* I 46). No obstante, Descartes prosigue haciendo la observación de que es posible, mediante un entrenamiento cuidadoso, establecer asociaciones por hábito entre ciertos pensamientos y ciertos movimientos de la glándula pineal, los cuales originarán a su vez, ciertos movimientos de los 'espíritus animales'; una vez que esta red asociativa se establezca poseeremos un control indirecto sobre nuestras pasiones.[38]

Esta explicación parece ser, a primera vista, indisolublemente dependiente del dualismo mente-cuerpo de Descartes y, especialmente, de la extraña noción de la interacción del alma con el cuerpo vía la glándula pineal. Ciertamente Spinoza fue agudo al mostrar desprecio acerca de la curiosa transacción psicofísica que se invoca aquí. 'Me gustaría mucho saber', observa de manera tajante, 'cuántos grados de movimiento puede darle la mente a esa glándula pineal y cuán grande debe ser la fuerza que se requiere para mantenerla en suspenso'.[39] El cuadro de las voliciones empujando contra la glándula pineal de un lado, en tanto que del otro los espíritus animales empujan contra ella, realmente es semejante al del 'espíritu en la máquina' en su versión más grotesca y uno no querría defender, ciertamente, todo lo que dice Descartes o sobre las voliciones o sobre la interacción psicofísica en general. Pero en el caso particular del control de las pasiones, Spinoza ha subestimado considerablemente la sutileza de la posición cartesiana. El asunto no es que los espíritus animales que generaron el miedo formen una ampolla de un lado y la volición de ser valiente esté ejerciendo presión del otro lado. Como ya hemos visto, no es de ninguna utilidad, de acuerdo con Descartes, 'querer' simplemente, de manera directa, que la pasión de miedo desaparezca. Yo no puedo querer directamente que la agitación de los espíritus animales cese (en términos modernos, yo no puedo querer que mi pulso aminore o que mis niveles de adrenalina desciendan). Lo que *puedo* hacer, de acuerdo con Descartes, es

establecer una respuesta habitual mediante la cual alguna acción mental que *está* bajo mi control, desate una reducción automática en la agitación de los espíritus (niveles de adrenalina o lo que sea).

Descartes compara el modo en el cual la decisión de pronunciar una palabra producirá automáticamente ciertas contracciones de los músculos de la lengua, los cuales habrían sido difíciles o imposibles de producir directamente por el mandato de la voluntad. Otro ejemplo es, 'dilata tus pupilas', que es una orden que no podemos obedecer directamente pero la podemos manejar al cumplirla indirectamente decidiendo mirar hacia un objeto distante (*Pasiones* I 47; Descartes llega a hacer una comparación con la forma en que se entrena a los animales: *Pasiones* I 50). Así, suponiendo que uno estuviera amenazado por un animal salvaje, la técnica cartesiana no sería simplemente tratar y *querer* que el miedo se apacigüe; más bien, uno se habría entrenado a sí mismo de tal modo que un acto voluntario (tal vez respirar profundo o la repetición de un mantra) automáticamente tendrá el efecto deseado. Adviértase que la plausibilidad inherente a esta versión no se afecta por el problema de si el dualismo mente-cuerpo, que Spinoza critica acremente, es sostenible, pues cualquiera que sea el estatus de las voliciones (*i.e.* ya sea que se trate de sucesos completamente incorpóreos o de sucesos en la corteza cerebral), sigue siendo verdadero, de manera indudable, que uno no puede querer, directamente, que pasiones tales como el miedo se apacigüen; más bien, uno puede decidir entrenarse a sí mismo de tal modo que las pasiones se apacigüen o se reduzcan automáticamente, mediante la realización de ciertas acciones que están bajo control voluntario.

'El uso fundamental de la sabiduría, escribió Descartes al final de *Las Pasiones*, estriba en enseñarnos a ser amos de nuestras pasiones'. Pero tal dominio no es para Descartes cuestión de permanecer completamente fuera del mundo de las causas naturales, mucho menos de nuestro tratar de anular tales causas mediante un ejercicio arbitrario de la voluntad. Así como en su tesis de la libertad humana, Descartes advierte que la voluntad debe ser guiada por las percepciones racionales del intelecto, en su versión de cómo deberíamos conducir nuestras vidas Descartes reconoce la nece-

sidad de una comprensión racional de la red de causas fisiológicas, que en buena medida operan independientemente de nuestra voluntad, las cuales condicionan muchos aspectos de nuestra naturaleza humana.

No obstante, en cuanto qué sea esta naturaleza, la posición de Descartes nunca alcanza verdadera estabilidad. La claridad de visión, que lo hace ser un metafísico tan original y que lo conduce a formular la ambiciosa meta de un sistema científico omnicomprensivo y accesible de manera transparente, finalmente se oscurece cuando llega a confrontarse con la condición humana. Seres esencialmente incorpóreos, misteriosamente entremezclados con un cuerpo que obedece las leyes de la materia extensa, no obstante experimentamos vívidamente, como resultado de esa entremezcla, emociones y sensaciones que pueden ser responsables de algunas de las más dulces y amargas experiencias de nuestra vida humana (AT XI 488; CSM I 404). Desde que Descartes pone esos sentimientos y emociones más allá del alcance de la ciencia racional, su programa para la ilustración filosófica nunca pudo abarcar completamente este aspecto vital de nuestra humanidad. Lo mejor que podemos hacer es investigar los acontecimientos corpóreos que dan origen a nuestras pasiones y esperar que tal investigación nos capacite para desarrollar técnicas indirectas para controlarlas. Descartes concede, en la correspondencia, que su diseño comprensivo, de un sistema científico omniabarcante, podría no tener éxito para abarcar todos los aspectos de la naturaleza humana. 'Hay', admite, 'una gran distancia entre la aplicación general sobre los cielos y la tierra que traté de comunicar en mis *Principios* y el conocimiento detallado de la naturaleza humana' (AT IV 441; K 196). Frente a estas dificultades, Descartes algunas veces parece tentado a retraerse en cierta clase de misticismo: en una carta a Chanut sugirió que el alma, 'desligada del tráfico con los sentidos', debiera dedicarse a la contemplación amorosa de la divina inteligencia, de la cual es una tenue e imperfecta emanación (AT IV 608; K 212).[40] Pero, en general, Descartes mantuvo una fuerte confianza en los abundantes beneficios tanto teóricos como prácticos, que su sistema filosófico podría

finalmente rendir llevándonos en su momento 'al más alto nivel de sabiduría' y a la 'suprema perfección y felicidad de la vida' (AT IXB 20; CSM I 190).

Hoy estamos rodeados de dudas, tanto acerca del estatus epistemológico del programa científico que Descartes ayudó a inaugurar, como acerca de sus supuestos beneficios; pocos son los que tienen completa confianza, tanto acerca de las bases objetivas de nuestro conocimiento científico, como acerca de su ilimitada capacidad para mejorar el destino de la humanidad. Pero tampoco hemos abandonado enteramente la gran visión cartesiana de la posibilidad de la comprensión unificada de la realidad —la convicción de que 'todos los objetos de conocimiento que están al alcance de la mente humana están unidos por un maravilloso vínculo' (AT X 496; CSM II 400). La visión cartesiana no ha perdido su poder para inspirarnos y, probablemente, nunca lo hará.

Notas

1 Véase *supra* cap. 5, p. 185 y ss. Para una versión más completa del 'hueco' entre lo que la razón nos dice acerca de nosotros mismos y lo que nos dice la experiencia, véase J. Cottingham, 'Descartes' Sixth Meditation: The external world, nature and human experience' en Vesey.

2 Para la (extraña) teoría de Descartes de qué es lo que pasa realmente en el mundo externo cuando percibimos colores, véase *La Descripción del Cuerpo Humano*: AT XI 255 y s; CSM I 323.

3 Sobre el rechazo de Descartes al ocultismo véase *Principios* IV 187: AT VIII 314; CSM I 279. Para el acceso transparente de toda la ciencia al intelecto humano cuando es correctamente dirigido, véase *La Búsqueda de la Verdad*: AT X 496-7; CSM II 400/1. Se ha argumentado recientemente que no hay una clara separación entre los modos de pensamiento ocultista y no ocultista en el siglo XVII. Véase G. Ross, 'Ocultism and Philosophy' en Holanda, 95 y ss. Pero cualquiera que sea el caso con otros escritores, la distinción en Descartes es clara y explícita.

4 Una inequívoca y clara anticipación del concepto lockeano de cualidad 'secundaria'. Véase John Locke, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1690) II viii 10. Para una exposición lúcida de la tesis lockeana, véase Alexander, cap. 5.

5 Para tal lenguaje causal véase *Óptica* 6: AT VI 130; CSM I 167, y *Pasiones* I 36 y 37.

6 La explicación científica como Descartes la entiende, se restringe a la consideración de 'divisiones, figuras y movimientos' (*Principios* II 64). Véase cap. 4, *supra*.

7 La famosa frase *Deus sive Natura* ('Dios o naturaleza') es ampliamente atribuida a Spinoza. Pero de hecho, Descartes está muy cerca de ella en algunos lugares al usar los términos 'Dios' y 'naturaleza' de manera casi equivalente y la misma frase *Deus sive Natura* la usa en *Principios* I 28(AT VIII 15; CSM I 202).

8 El término *qualia* no se debe por supuesto al propio Descartes, pero ha llegado a ser una etiqueta muy conveniente en la discusión contemporánea de filosofía de la mente para referirse a los aspectos 'cualitativos' de nuestra experiencia perceptual. Ejemplos de 'qualia' podrían ser el típico olor de una rosa, o el peculiar sabor de una naranja como experimentados por el sujeto percipiente (para este uso véase Shoemaker, cap. 9). (En latín *quale* plural *qualia* significa 'de una cierta clase o cualidad', así como *quantum* (plural *quanta*) refiere a cierta cantidad.)

9 La frase 'modos de presentación' fue acuñada por C. McGinn, aunque su uso es algo diferente al que se hace en el texto. Véase McGinn, cap. 5; *cfr.* también el término *Darstellungweise* usado por escritores como Frege y Wittgenstein. La noción de inversión de 'qualia' parece que fue sugerida primero por Locke, quien destacó la posibilidad de que 'la idea que una *Violeta* produce en la mente de un hombre' podría ser semejante a la que 'una *Caléndula* produce en la mente de otro hombre' (*Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1690), II xxxii 15). Algunos filósofos modernos, particularmente los influenciados por el argumento de Wittgenstein de que el significado de los términos en el lenguaje no puede fijarse por referencia a un puro acontecimiento o suceso privado, (véase *supra*, nota 31, cap. 2), han negado que tal noción tenga sentido. No obstante, Shoemaker argumentando sobre el caso más fácil de inversión de qualia intrasubjetiva (a grandes rasgos: despierto una mañana y encuentro que las caléndulas se ven como se veían ayer las violetas según yo), ha sostenido convincentemente que no hay una razón de peso para desechar esta propuesta como incoherente. Véase Shoemaker, cap. 15.

10 Para un intento de ubicar los qualia en un contexto científico del funcionamiento humano, véase Shoemaker, cap. 9. Para el punto de vista de que el carácter subjetivo de la experiencia no se puede captar a través de una versión conductista o neurofisiológica, véase Nagel 'What is it like to be a bat?' en Nagel, cap. 12.

11 Estrictamente, las cualidades están, para Locke, en los objetos, en tanto que las ideas están en la mente. Pero en el caso de los colores, Locke sostiene que todo lo que está 'en' el objeto es 'un poder que tiene a causa de sus... cualidades primarias que operan en nuestros sentidos y por consiguiente producen en nosotros diferentes ideas' (*Ensayo sobre el Entendimiento Humano* II viii 23). Que no necesita haber ninguna semejanza entre nuestra idea y lo que está en el objeto se afirma en *Ensayo* II viii 13: no implica mayor imposibilidad 'que Dios anexara ideas a las nociones con las que no tienen ninguna similitud que el que anexara la idea de dolor a la noción de un pedazo de acero cortando nuestra carne, con el que esta idea no tiene ninguna semejanza.'

12 Para la crítica de Berkeley a Locke véase *Principios del Conocimiento Humano* (1710), sección 9. Para el punto de vista del 'sentido común' sobre la atribución del color, véase Ryle, 208 y ss.

13 Para la debilidad de algunas críticas de Berkeley, véase Alexander, cap. 10. Decir que Descartes es inocente de una confusión filosófica radical en cuanto a la distinción de cualidades primarias y secundarias no es decir que todos sus argumentos sobre la distinción sean adecuados. Véase Kenny, 208 y ss. Para una crítica más radical sobre la distinción entre cualidades primarias y secundarias, véase Putnam, cap. 3. Véase también P. Hacker 'Are Secondary Qualities relative?' *Mind* 1986, pp. 180 y ss.

14 Compárense las críticas severas de Kant contra la suposición de que

podemos alcanzar el conocimiento de 'las cosas en sí mismas' (Kant A49/B66). Para una crítica más reciente de la concepción 'absoluta', véase Richard Rorty: 'La aplicación de las expresiones honoríficas como "objetivo" no es más que la esperanza de un acuerdo entre los investigadores. Tenemos que abandonar la idea de que nuestros criterios para una investigación exitosa no son simplemente *nuestros criterios sino también los criterios correctos, los criterios de la naturaleza*, los criterios que nos conducirán a la *verdad*' (Rorty 335, 299).

15 Para esta noción véase McGinn, 140 y ss.

16 Para mayor información sobre la doctrina del innatismo y el uso que Descartes le da, véase la siguiente sección de este capítulo.

17 Para esta concepción véase Williams, caps. 8 y 10. La noción de una concepción 'absoluta' del universo no requiere de ideas innatas garantizadas por la divinidad ya que en lugar de esto se podría proponer que hay ciertas verdades fundamentales de lógica y matemáticas (*v.gr.* las leyes de identidad y de no contradicción) que son fundamentales no sólo para nuestra cultura local o perspectiva humana, sino para cualquier sistema de pensamiento.

18 Para un posible modelo alternativo de comprensión que se restrinja a lo que puede llamarse criterios 'internalistas' de justificación, véase Rorty, cap. 8. Para la distinción entre las perspectivas 'internalista' y 'externalista' y un estudio crítico de la perspectiva 'externalista', véase Putnam Cap. 3.

19 Véase *supra* cap. 2, pp. 61 y ss.

20 Para los detalles de los argumentos que ofrece Descartes para probar la existencia de Dios, véase *supra* cap. 3.

21 Véase Platón, *Teeteto* 147; *Menon* 81.

22 Adviértase que hablar de conocimiento disposicional no se reduce a la afirmación más débil (que incluso los antiinnatistas podrían tolerar) de que tenemos la *capacidad* de adquirir cierta clase de conocimientos. La insistencia de Descartes de que el niño realmente *tiene* las ideas y 'no las adquiere posteriormente' (AT III 424; K 111) implica que la información está presente ahora —no en el sentido de que el niño requiera estar realmente consciente de ella, sino en el sentido de que mediante una apropiada reflexión podría

extraerla. (Cotejar CB xxxiii y ss., que desafortunadamente tiende a confundir la diferencia entre una disposición positiva y una mera capacidad. Véase también Williams, 134; Clarke, 52.) En un pasaje cuyo contenido no es enteramente claro, Descartes mismo compara nuestra posesión de ideas innatas con una disposición que tienen los bebés de ciertas familias, a contraer una enfermedad (AT VIII B 358; CSM I 303). El asunto aquí, considero, no es el sentido débil en el cual el niño *puede* contraer la enfermedad, sino el de que ahora realmente posee en su interior un defecto heredado, que significa que es muy probable que, cuando se den las circunstancias apropiadas, contraiga la enfermedad.

23 Para 'intuición' en las *Regulae*, véase *infra* cap. 2, pp. 47 y ss. La relación entre lo que Descartes dice acerca de las naturalezas simples y lo que dice acerca de las ideas innatas está muy bien expuesto por D. M. Clarke; véase Clarke, cap. 3.

24 Véase *infra* cap. 4, pp. 91 y ss. Para la noción de que lo innato son únicamente los elementos fundamentales o 'bloques de construcción' con los que un conocimiento más complejo se construye posteriormente, véase CB xxxv y s.

25 Véase *supra* cap. 4, pp. 132 y ss.; cap. 6, pp. 210 y ss.

26 Para Regius, véase *supra*, cap. 1, p. 17. Para las circunstancias en torno a 'Comentarios a Cierto Panfleto' (a menudo conocido en inglés con el extraño título de 'Notas contra un Programa'—una traducción literal del latín *Notae in programma quoddam*) véase CSM I 239.

27 Véase *infra* cap. 2, nota 9.

28 En el pasaje citado Descartes afirma: 'Es difícil captar cómo el poder de Dios deja las acciones libres de los hombres indeterminadas'. La versión francesa de Picot da al asunto un mayor énfasis y habla de que el poder de Dios deja las acciones de los hombres 'enteramente libres e indeterminadas' (*entièrement libres et indéterminés*: AT IXB 42; ALQ III 115). Esto casi sugiere que 'libertad' para Descartes *significa* indeterminación —una impresión muy errónea, como se argumentará en breve. Para la relación entre los decretos de Dios y las acciones de los sujetos, véase además la carta a Elisabeth de enero de 1646: AT IV 352 y ss; K 188 y ss).

29 Spinoza, *Ética* II 48; Leibniz *Teodicea* (1710) *Discurso preliminar*, párrafo 69.

30 Descartes en un momento parece sugerir que tenemos el poder de negarnos a asentir a una verdad claramente percibida. Véase carta del 9 de febrero de 1645: AT IV 137; K 160. No obstante, la interpretación más plausible de este texto es que Descartes quiere decir que nosotros tenemos el poder de retener nuestro asentimiento a una verdad que percibimos alguna vez, *en una fecha posterior*; pero en el momento en que una proposición dada es realmente percibida clara y distintamente, el asentimiento es inevitable. Véase además, Kenny 'Descartes on the Will' en Butler, 24 y ss.

31 Sobre la regla cartesiana para evitar el error, véase *supra* cap. 3, pp. 112 y ss.

32 El término 'libertad de indiferencia' fue tradicionalmente usado en la escolástica para referir a un poder de la voluntad contracausal independiente ('que significa la negación de la necesidad y las causas' como Hume lo dice posteriormente: *Tratado de la Naturaleza Humana* II ii 2). Es en este sentido, que Descartes dice de Dios, que actúa con 'máxima indiferencia' (AT V 166; CB 33). Pero en el pasaje en discusión, de la Cuarta Meditación, donde Descartes dice que indiferencia es 'el grado más bajo de libertad, está usando el término en un sentido muy diferente, para referirse al estado de la mente en el que estamos cuando las razones en favor de cada una de dos alternativas parecen estar igualmente equilibradas y, por tanto, no sentimos ninguna inclinación racional hacia ninguna de las dos. La 'indiferencia' que se aplica a las acciones de Dios (un poder absolutamente contracausal) es entonces diferente de cualquier cosa que se encuentre en el caso humano. En los humanos o el asentimiento es requerido por la percepción clara del intelecto (en cuyo caso no hay poder para hacer algo diferente) o bien, nuestras percepciones son oscuras, en cuyo caso somos 'indiferentes' en el sentido del 'grado bajo' de no ver claramente qué hacer (así que cualquier decisión o bien debe posponerse o basarse en un impulso ciego irracional).

33 'La voluntad de Dios es la causa no sólo de lo real y lo por venir, sino también de lo que es posible y de las naturalezas simples' (AT V 160; CB 22). Véase también AT VII 432; CSM II 291 y los pasajes referidos *supra* en el capítulo 3, nota 12.

34 Para una perspectiva diferente de la actitud de Descartes sobre la *morale provisoire* que incluye en el *Discourse*, véase Gilson, 234; comparar el comentario con CB 118.

35 El objeto de la ética para Aristóteles es la *eudaimonaia*, a menudo traducida por 'felicidad' pero tal vez mejor explicada en términos de la idea de una vida floreciente, exitosa o digna; véase *Ética Nicomaquea*, L. I.

36 Con mirada retrospectiva y a la luz de nuestra crisis ecológica común, la visión cartesiana de los hombres 'amos y poseedores de la naturaleza' parece tomar cierta clase de tono siniestro. Para algunos críticos esto no es accidente; hay quienes ven la totalidad de la propuesta de Descartes sobre el mundo natural como algo que conduce a la alienación del hombre frente a la naturaleza. Para esta perspectiva véase Grene (II), especialmente cap. 3.

37 *Ética* parte V, Prefacio en Spinoza, II 277.

38 Para un estudio de las 'redes asociativas' y un intento de explicarlas en términos de eventos del cerebro, véase carta a Chanut del 6 de junio de 1647: 'Los objetos que golpean nuestros sentidos, por medio de los nervios, mueven ciertas partes de nuestro cerebro y ahí hacen ciertos pliegues...; el lugar donde se hicieron los pliegues tiene cierta tendencia a plegarse nuevamente de la misma manera por otro objeto parecido incluso no completamente al objeto original. Por ejemplo, cuando yo era niño amé a una niña de mi propia edad que tenía un ligero estrabismo. La impresión que dejó esta visión en mi cerebro cuando veía sus ojos bizcos llegó a estar tan íntimamente conectada a la impresión simultánea que producía en mí la pasión del amor, que mucho tiempo después cuando veía a personas con ojos bizcos, sentía una especial inclinación a amarlas simplemente porque tenían este defecto' (AT V 57; K 224).

39 Spinoza, II 180.

40 Carta del 1 de febrero de 1647. Hay más de una señal en esta carta del *amor intellectuali Dei* —el 'amor intelectual de Dios' que Spinoza, más adelante en el siglo, presentaría como el más alto grado de la plenitud humana. (Véase Spinoza, *Ética*, parte V.)

Apéndice: Los sueños de Descartes

La siguiente versión es traducción del libro I capítulo 1 de *La vie de Monsieur Des-Cartes* de Adrien Baillet, publicada en 1691. Esto significa que está basada en material de una sección intitulada *Olympica* de los cuadernos tempranos de Descartes, que fueron encontrados entre sus papeles en Estocolmo poco después de su muerte. La versión, no plenamente asequible en inglés, es lo suficientemente extraña como para tener cierto valor de curiosidad por ella misma. Tiene también alguna importancia filosófica para el famoso 'argumento del sueño' de la Primera Meditación ya que implica, primero, que los sueños pueden ser experiencias intensamente vívidas y relativamente coherentes y, segundo y más importante, que el que sueña puede, mientras permanece dormido, reflexionar sobre sus experiencias y abrigar dudas acerca de si está despierto o dormido. Para el argumento del sueño véase *supra* capítulo 2, p. 31 y ss.; para los hechos que conducen a los sueños, véase capítulo 1, p. 9, *supra*.

Él [Descartes] nos dice que el 10 de noviembre de 1619 [después de un día de meditación filosófica en su cuarto calentado por una estufa, que le dejó en un estado de gran agitación mental] y preocupado con el pensamiento de que 'ese día había descubierto los fundamentos de un maravilloso sistema de conocimiento', tuvo tres sueños consecutivos en una noche, que imaginó únicamente podían venir de lo alto. Después de dormirse su imaginación fue asaltada con la impresión de numerosos

fantasmas que llegaron hasta él y lo aterraron a tal punto que (pensando que caminaba a lo largo de una calle) fue obligado a cruzar hacia el lado izquierdo con objeto de seguir hacia el lugar al que quería ir, pues sentía tan gran debilidad en su lado derecho que no pudo pararse. Avergonzado de caminar de esta manera hizo un esfuerzo por pararse derecho pero sintió un viento violento que lo envolvió precipitadamente en una especie de torbellino, haciendo que girara tres o cuatro veces en su pie izquierdo. Pero esto no fue todavía lo que más le aterrorizó. La dificultad que tenía para pararse le hizo creer que caería a cada paso, hasta que vio un colegio en su camino y entró para encontrar refugio y remedio a su problema. Trató de llegar hasta la capilla del colegio, donde su primer pensamiento era ir y rezar, pero dándose cuenta de que había pasado a alguien que conocía sin saludarlo decidió regresar a darle sus respetos y fue violentamente empujado hacia atrás por el viento que soplaba contra la capilla. Al mismo tiempo vio en medio del cuadrángulo del colegio a alguien más que se dirigía a él por su nombre en términos muy atentos y educados y diciéndole que si quería buscar al señor N., él tenía algo que darle. M. Descartes imaginó que era un melón traído de un país extranjero. Pero lo que más lo sorprendió fue ver que la gente que se reunía alrededor del hombre para hablar estaba derecha y se sostenía en sus pies en tanto que en el mismo suelo, él permanecía doblemente encorvado y tambaleante aunque el viento que había tratado de apartarlo muchas veces había disminuido. Con este pensamiento se despertó y sintió de inmediato un dolor agudo que lo hizo temer que se tratara de la obra de un demonio malvado que hubiera querido engañarlo. De inmediato se volvió hacia su lado derecho, porque había sido del lado izquierdo que se había quedado dormido y había tenido el sueño. Ofreció una plegaria a Dios para pedirle protección contra el mal efecto de su sueño y para preservarlo de todos los males que pudieran estar pendiendo sobre él como castigo a sus pecados —pecados que reconoció, podrían ser suficientemente graves como para que le cayeran rayos en la cabeza, a pesar del hecho de que había vivido hasta ahora una vida que era poco reprochable a los ojos de los hombres.

En esta situación se quedó dormido nuevamente después de un intervalo

de dos horas que ocupó en diversas reflexiones sobre los bienes y los males de este mundo. De inmediato le vino un nuevo sueño en el que pensó que escuchaba un ruido fuerte y violento que tomó por un trueno. El terror que sintió por ello lo despertó de inmediato y vio múltiples chispas de fuego regadas por todo el cuarto. Esto le había pasado muchas veces antes y no le resultaba poco usual despertarse viendo destellos lo suficientemente brillantes como para impedirle vislumbrar los objetos más cercanos. Pero esta vez quiso recurrir al razonamiento extraído de la filosofía y fue capaz de sacar conclusiones que fueron benéficas para su estado de ánimo, después de observar en su primer abrir y cerrar de ojos la cualidad de las formas que se le representaron. Así el terror que sintió se calmó y se volvió a dormir con una gran sensación de calma.

Un momento más tarde tuvo un tercer sueño que no contenía nada terrible como los primeros dos. En el tercer sueño encontró un libro en su mesa, aunque sin saber quién lo había puesto ahí. Lo abrió y viendo que era un *Diccionario*, fue sacudido por la esperanza de que fuera muy útil para él. En el mismo instante encontró otro libro, también nuevo para él y de nueva cuenta no supo cómo había llegado ahí. Se dio cuenta de que era una colección de poemas de diferentes autores titulado *Corpus Poetarum*. Sintió curiosidad por leer algo y abriendo el libro dio con el verso '*Quod vitae sectabor iter?*' ['¿Qué sendero debo seguir en la vida?] En el mismo instante vio un hombre al que no conocía pero que le dio un fragmento de verso que comenzaba *Est et Non*, diciendo que se trataba de un poema excelente. *Monsieur* Descartes le dijo que sabía que lo era y que el fragmento provenía de las *Odas* de Ausonio que se encontraba en la antología de poetas la cual estaba sobre la mesa. Quiso mostrarle al hombre el fragmento y comenzó a hojear el libro de cuyo contenido y presentación parecería tener un conocimiento perfecto. Mientras que buscaba la página, el hombre le preguntó de dónde había sacado el libro y *M.* Descartes le respondió que no le podía decir cómo lo había obtenido, pero que momentos antes había tenido otro libro que había desaparecido sin que supiera quién lo había traído y quién se lo había llevado. Aún no había terminado de buscar cuando vio aparecer el libro una vez más al otro

extremo de la mesa. Pero encontró que el *Diccionario* ya no estaba completo como estaba cuando lo vio por primera vez. Mientras tanto encontró los poemas de Ausonio en la antología que había estado hojeando pero no pudo encontrar el fragmento que empezaba *Est et Non* así que le dijo al hombre que conocía un verso aún mejor del mismo poeta que comenzaba *Quod vitae sectabor iter?* El hombre le pidió que lo buscara y Descartes comenzó a hacerlo cuando vio muchos gravados de retratos en miniatura. Esto le sugirió que el libro era muy fino pero no era la misma edición que él conocía. En este momento los libros y el hombre desaparecieron y se esfumaron de su imaginación pero sin despertarlo. Lo curioso acerca de esto es que estando en duda acerca de si lo que había visto era una visión o un sueño, no solamente decidió mientras permanecía dormido que había sido un sueño sino que inclusive se decidió por la interpretación de éste antes de despertar. Consideró que el *Diccionario* significaba todas las ciencias y que la antología titulada *Corpus Poetarum* refería más particularmente y de modo más nítido a la filosofía y la sabiduría combinadas. Consideró que no era muy sorprendente el darse cuenta que incluso los poetas más superficiales son más serios y sensibles y expresan mejor sus pensamientos que los que pueden encontrarse en los escritos de los filósofos. Atribuyó este hecho sobresaliente al origen divino del entusiasmo y el poder de la imaginación que hace que las semillas de la sabiduría (que se encuentran en las mentes de todos los hombres como las chispas de fuego en los pedernales) surgen con más facilidad y claridad que lo que pueden hacerlo mediante el razonamiento de los filósofos. Al continuar interpretando su sueño mientras dormía, *M.* Descartes pensó que el verso que comenzaba *Quod vitae sectabor iter?* que trata sobre la incertidumbre acerca del tipo de vida que uno debe elegir significaba el buen consejo de un sabio o incluso de la teología moral. Desde luego despertó muy calmado y abriendo sus ojos continuó la interpretación de sus sueños en términos similares. Consideró que la colección de poetas en la antología significaba revelación y entusiasmo con los cuales tenía la esperanza de verse bendecido. El fragmento de verso *Est et Non* —el 'sí y el no' de Pitágoras— consideró que significaba la verdad y la falsedad en

el conocimiento humano y las ciencias seculares. Viendo que la interpretación de todas estas cosas pareciera que le funcionaba muy bien, tuvo suficiente confianza para convencerse a sí mismo de que era realmente el espíritu de la verdad el que había elegido abrirle los tesoros de todas las ciencias a través de este sueño. Únicamente quedaban por explicar los retratos en miniatura que había encontrado en el segundo libro y dejó de buscar la explicación de esto después de recibir la visita de un pintor italiano al día siguiente.

El último sueño que contenía únicamente asuntos placenteros y agradables, consideró que representaba el futuro; su propósito fue mostrarle que podría sucederle en lo que le restaba de vida. Y tomó los dos sueños anteriores como advertencias amenazantes respecto a su vida pasada que pudo no haber sido tan inocente a los ojos de Dios como lo había sido a los ojos de los hombres. Pensó que esta era la razón del terror y el espanto que acompañaron a esos dos sueños. Decidió que el melón que le habían ofrecido en el primer sueño significaba los encantos de la soledad pero vistos en el contexto de las ocupaciones puramente humanas. El viento que lo empujaba hacia la capilla del colegio cuando sintió un dolor en su costado derecho, era el demonio que estaba tratando de arrojarlo por la fuerza a un lugar al cual había planeado ir por su propia decisión. Esto es por lo que Dios no le permitió que avanzara más y el por qué se permitió, a sí mismo, el ser empujado a un lugar sagrado por un espíritu que Dios no había mandado —aunque estaba plenamente convencido de que era el espíritu de Dios el que le había hecho dar los primeros pasos hacia la capilla. El terror por el que fue sacudido en el segundo sueño representaba, en su interpretación, las penas de su conciencia con respecto a los pecados que pudiera haber cometido a lo largo de su vida hasta ese momento. El trueno que escuchó fue la señal del espíritu de la verdad que descendió a tomar posesión de él.

Referencias

El siguiente listado da los detalles de los libros referidos en las notas. No pretende ser una guía en torno a la literatura sobre Descartes (que requeriría un volumen completo por sí misma).

Alexander, P., *Ideas, Qualities and Corpuscles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Anscombe, E. y Geach, P. T., traductores, *Descartes' Philosophical Writings* (Londres: Nelson, 1969).

Armstrong, D.M., *A Materialist Theory of Mind* (Londres: Routledge, 1968).

Austin, J.L., *Sense and Sensibilia* (Londres: OUP, 1962).

Bacon, Francis, *The Philosophical Works of Francis Bacon* compilador J.M. Robertson (Londres: Longmans, 1905).

Baillet, A., *La vie de Monsieur Des-Cartes* (París, Horthemels: 1961). Reimpresión facsimilar Hildesheim: Georg Olms, 1972.

Berkeley, George, *Berkeleys' Philosophical Works*, compilador D.M. Armstrong (Londres: Macmillan, 1965).

Boyle, R., *Selected philosophical papers of Robert Boyle* compilador M.A. Stewart (Manchester: Manchester University Press, 1979).

Bridoux, A., compilador, *Descartes, Oeuvres et Lettres* (París: Gallimard, 1937).

Butler, R.J., compilador, *Cartesian Studies* (Oxford: Blackwell, 1972).

Chomsky, N., *Language and Mind* (Nueva York: Harcourt, Brace and World, 1968).

Clarke, D.M., *Descartes' Philosophy of Science*(Manchester: Manchester University Press, 1982).

Collins, J., *Descartes' Philosophy of Nature* (American Philosophical Quarterly Monograph, Oxford: Blackwell, 1971).

Craven, J.B., *Dr. Robert Fludd* (Kirwall: Ocult Research Press, 1902).

Curley, E.M., *Descartes againts the Sceptics* (Oxford: Blackwell, 1978).

Davies, P., *God and the New Physics* (Harmondsworth: Penguin, 1983).

Dennett, D., *Brainstorms* (Hassocks, Sussex: Harvester, 1978).

Doney, W., compilador, *Descartes, A Collection of Critical Essays.* (Londres: Macmillan, 1968).

Drake, S., *Galileo at Work* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

Frankfurt H.G., *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations* (Nueva York: Bobbs-Merril, 1970).

Galileo, Galilei, *Le Opere*, compilador A. Favaro. (Florencia: Barbera, 1889-1901, reimpreso 1968).

Gilson, E., compilador, *René Descartes, Discourse de la Méthode, texte et commentaire* (París: Vrin, 1925).

Gouhier, H., *Essais sur Descartes* (París: Vrin, 1949).

Green, C.E., *Lucid Dreams* (Oxford: Institute of Psychophysical Research, 1968.

Gren, M., (I) compilador, *Interpretations of Life and Mind* (Londres: Routledge, 1972).

Gren, M. (II), *Descartes* (Brighton, Harvester, 1985).

Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons* (París: Montaigne, 1952; 2a. ed. 1968). Las referencias en las notas son de la traducción de R. Ariew: *Descartes' Philosophy Interpreted according to the order of reasons* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

Haldane, E.S. y Ross, G.T.R., traductores, *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Pres, 1911.

Harré, R., *The Philosophies of Science* (Londres: Oxford University Press, 1972).

Holland, A.J., compilador, *Philosophy, Its History and Histiorography* (Dordrecht: Reidel, 1985).

Hooker, M., compilador, *Descartes, Critical and Interpretative Essays* (Baltimore: Johns Hopkins, 1978).

Hume, David, (I) *A Treatise of Human Nature* (1739-40) comp. L.A. Selby-Bigge. (Oxford: Oxford University Press, revisado en 1975).

Hume, David (II), *Enquiry concerning Human Understanding* (1748) comp. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, revisado en 1975).

Jacobi, J., compilador, *Paracelsus: Selected Writings* trad. N. Guterman (Londres: Routledge, 1951).

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (1978) trad. N. Kemp Smith. (Nueva York: Macmillan, 1965).

Kenny, A., *Descartes* (Nueva York: Random House, 1968).

Kripke, S., *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1980).

Lennon, T.M. et al. comp. *Problems of Cartesianism* (Montreal and Kingston: McGill -Queens University Press, 1982).

Lindeboom, G.A., *Descartes and Medecine* (Amsterdam: Radopi, 1979).

Locke, John, *Essay concerning Human Understanding* (1960) ed. P.M. Nidditch (Oxford: Clarendon, 1975).

Marion, J.-L. (I), *Sur la théologie grise de Descartes* (París: Vrin , 1975).

Marion, J.-L. (II), *Sur la théologie blanche de Descartes* (París: Presses Universitaries de France, 1981).

Marks, C., *Commissurotomy, Brain Bisection and the Unity of Consciousness* (Cambridge: Mass. MIT. Press, 1981).

Miller, V.R. and Miller R.P. traductores, *Descartes, Principles of Philosophy* (Dordrecht Reidel, 1983).

McGinn, C., *The Subjective View* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Nagel, T., *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge Uniersity Press, 1979).

Paracelsus, Sämtliche Werke ed K. Sudhoff and W. Matthiessen. (Munich, Bart, 1922-25 y Berlín: Oldebourg, 1928-33).

Pascal, *Oeuvres*, ed. L. Brunschvieg (París: Hachette, 1904).

Popkin, R.H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Nueva York: Harper y Row, 1964).

Putnam, H., *Reason Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Blackwell, 1980).

Ryle, G., *The Concept of Mind* (Londres: Hutchinson, 1949).

Shea, W.R., *Galileo's Intellectual Revolution* (Londres: Macmillan, 1972).

Shoemaker, S., *Identity, Cause and Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

Spinoza, Benedictus, *Opera*, ed., C. Gebhardt (Heidelberg: Carl Winters, 1925), 4 vols.

Veicht, J., *Descartes, Discourse on Method, Meditations and Principles* (Londres: Dent, 1912).

Vesey, G. ed. *Philosophers Ancient and Modern*. Royal Institute of Philosophy Lectures, 1985-6.(Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Williams, B., *Descartes, The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

Wilson, M., *Descartes* (Londres: Routledge, 1978).

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, traductor G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953, y Nueva York: Macmillan, 1958).

Índice analítico

Alexander, P., 39, 237
'alma', significado del término, 170
animales, 95, 167-169
Anscombe, E., 116
Anselmo, San, 97, 118
Aquino, Santo Tomás, 92, 99, 117
Aristóteles, 18, 27, 45, 133, 151, 156, 170, 200, 213, 229, 241,
argumento del *Cogito* (certeza de la propia existencia), 61-71
argumento del sueño, 75
argumento ontológico, 93-102
argumento de la 'impronta', 81-93
Arnauld, Antoine, 31, 149, 162, 172
ateos y conocimiento, 113
atomistas, 137
Agustín, San, 47,73, 76, 224
Ausonius, 25, 245
Austin, J.L., 74, 57

Bacon, Francis, 14, 243
Baillet, Adrien, 24, 40
Beeckman, Isaac, 215
Berkeley, George, 32, 60, 75
Bourdin, Pierre, 75
Bowsma, O., 21, 39, 158
Boyle, Robert, 21, 39, 158
Burman, Frans, 36, 187
causa
  y efecto, 81-87-, 91, 181-182, 208
  eficiente, 84, 150-151
  final, 151, 154
  material, 84

cera, pedazo de, 152-128
cinecia
  y matemáticas, 129-130, 138-9, 140-1, 145
  y filosofía, 132-148
  física, 132-148
  y religión, 148-155
  simplicidad de, 147-8
  unidad de, 44-6, 234-5
Chomsky, N., 169
Dios,
  autor de la existencia, 90-93
  autor de la necesidad y la posibilidad, 116, 117, 119-120, 228
  benevolencia de, 107

  concurrencia de, 157
  existencia de, 81-82, 83, 87, 90, 91-93, 95-102
  idea de, 81-82, 83, 88-90, 217
  infinitud de, 89-90
  necesario ser de, 97-98
  omnipotencia de, 108, 117, 119, 120
  perfección de, 95-98
  responsable de las sensaciones, 211
  y ciencia, 15, 84, 148
  origen de la verdad, 79-80, 102-105-111-115-125
círculo cartesiano, 105-111
Clarke, D., 159-160, 238-239
conciencia, véase
Conversación con Burman, 36, 199, 122
concepción
cartesiana del conocimiento, 45-7, 61, 113-5, 119-22
Copérnico, 13, 150
Cottingham, J., 75, 77, 200, 204
cualidades,
  primarias y secundarias, 215-216, 237
sensibles, 21, 126-129, 131-132, 136-137, 139, 156
Courcelles, Étienne, 35
Cristina, Reina de
Suecia, 36
cuerpo
  en general, 129, 132, 156
  una máquina, 167-168
  y mente, véase
  mente y también
  véase materia,
Curley, E.M., 75, 118, 121

deducción, 73
deductivismo en
ciencia, 142-143
Demócrito, 116, 137, 158
demonio maligno, 54, 58, 65, 68, 75, 108, 244
Descripción del Cuerpo Humano, 36, 165
'dialéctica', 20
Discurso del Método, 29, 40, 51
  Doney, W., 123
duda cartesiana, 52-59, 108-109, 61-62, 110-112, 171
dualismo, 181-185, 232
elementos, 3, 136, 137

Elisabethe, princesa, 22, 33, 41, 164, 192, 230
de Bohemia,
engañador, omnipotente, 108-9
entendimiento,
  y captación, 89, 116
  e imaginación, 89, 126, 188, 189
error, evitarlo, 102-105
'espíritus animales', 166-167
esencias, 94-95, 101, 105-111
escepticismo, 60
véase también
escolástica, 17-20
evolución, 54, 213
existencia, 94, 99, 118

expérience, 142
extensión, 128, 129, 132-134
véase también
materia,

'fábulas' en ciencia 152-153, 162-163
falacia del homúnculo, 185
falsedad, material, 116
Fenwick, P., 74
Fermat, Pierre, 29
filosofía, 16-17
significado del término, unidad de, 16-7, 234
fisiología, 165, 206
Fludd, Robert, 44
'formal' y 'eminente', 87
Frankfurt, H., 75, 78, 119, 120, 121, 122

Galileo, 13, 14, 15, 21, 27, 28, 39, 40, 138, 140, 149, 159, 160, 161
Gassendi, Pierre, 32, 201
Geach, P., 116
Génesis, 153-154
Geometría, 27, 29
glándula pineal, 183-184, 187, 188, 232
gravedad, 183, 202
Green, C., 74
Grene, M., 241
Gueroult, M., 76, 119

Hélène (amante de Descartes), 30
Hobbes, Thomas, 32
Holanda, residencia de Descartes en, 26-27, 41
Hombre, Tratado del, 27, 195
Hume, David, 123, 180

ideas,
adventicias, 221-224
clara y distinta, 48, 106-110, 113, 114
e imágenes, 88, 89
innatas, 217-224, 216, 81
significado del término, 219, 220, 89
de los sentidos, véase, senso-percepción
ilusiones sensoriales, 53, 54-55
imaginación, 126, 185-190
indiferencia, véase voluntad
inercia, 141-142, 159-160

Kant, Immanuel, 93, 117, 237, 238
Kenny, A., 76, 118, 202, 240
Kepler, Johann, 14, 15
Kripke, S., 156

La Flèche, 14, 23, 37, 39
lenguaje, 77, 168-169
Leibniz, 225, 227
Locke, John, 214-215, 236
Lucrecio, 137, 158
Luynes, Duque de, 35
luz natural/luz de la razón, 209, 224, 47, 73, 81

McGinn, C., 236, 238

Malcolm, Norman, 56, 74
Marion, J.L., 162, 163
Marks, C., 202
matemáticas,
certeza de, 45-6, 59, 72-3, 104, 106-7, 130-1
método de, 50, 138
y ciencia, 14-5, 130-1, 138-9, 140-1, 145
materia (sustancia extensa), 129-30, 132, 134-5, 146-8, 207
divisibilidad de, 137-8
impenetrabilidad de, 136
modificaciones de, 133
Meditaciones, 31, 53-4
memoria, confianza en, 122
Mersenne, Marin, 25, 39, 44, 72, 135
Meteorología, 29
Mettrie, de la, 200
mente,
siempre pensando, 179
sustancia completa, 175-176
distinta del cuerpo, 171
indivisibilidad de, 177-181
interacción con el cuerpo, 181-185, 189-192
transparencia de, 67-68
unidad con el cuerpo, 182
miembro fantasma, 184
modelos, 143-7
Molière, 21, 22
Monde, Le, véase *Mundo*,
Montaigne, Michel, 22, 60, 75
moral, 229
More, H., 161, 164
movimiento de la tierra, 28, 149-50
mundo externo, 81, 125
Mundo, El, 27-8, 149, 152

Nagel, T., 202, 237
naturalezas simples, 50-1
Newton, I., 13, 138, 140, 142
nociones comunes, 50

Objeciones y Respuestas, 31-2
observaciones científicas, 142-4, 146-71
ocultismo, 44, 147, 209, 235
'opiniones preconcebidas', 31, 217
Óptica, 27, 29, 139, 223

Paracelso, 43, 151
Pascal, Blaise, 134, 154, 158, 163
pasiones,
control de, 230-233
significado del término, 230
Pasiones del Alma, 32, 230
pensar/pensamiento,
pienso luego existo, véase *Cogito*,
y lenguaje, 75-6
significado del término, 65-6, 68-70, 186
proceso no físico, 181, 175-6
véase también mente,
percepción clara y distinta, 48-49, 106-107, 174-177, 226

Picot, Claude, 35
Platón, 45, 47, 60, 73, 75, 127, 156, 201, 218, 224
Plotino, 47, 224
Popkin, R., 75
propiedades geométricas, 114, 127, 130-1, 206-7
Principios de la Filosofía, 33,-4 129
Principio de adecuación causal, 82-86, 91
Principio de semejanza causal, 211
Ptolomeo (hipótesis), 14, 34
Pitágoras, 296

qualia, 211-3, 236

rarefacción, 133
realidad 'objetiva' 82, 88
reflejo, 166-7
Regius, Henricus, 36
Regulae (Reglas para la Dirección del Espíritu), 26, 46-51
religión, la actitud de Descartes hacia. 27-8, 36
Rorty, R., 238
Ross, G., 72

scientia, 15-6, 47, 112-3
Schaffer, S.,
Schatzman, M., 74
Séneca, 230
sensaciones, 190-1, 195, 197, 202-3, 205, 207-8
sentidos, confianza en, 55-6
sensopercepción,
y el cuerpo, 185-192, 202-3
y la intelección, 56, 205-10, 130-1, 205-217
Spinoza, Benedictus, 157, 158, 225, 227, 230, 231, 236, 241
sustancia, 132
extensa, véase materia
pensante, véase mente
silogismo, actitud de Descartes hacia, 20, 63

teología y ciencia, 148-9, 153-4
Torricelli, 134
transustanciación, 149, 161-2
'trialismo', 192-200
triángulo, 94-5, 171-5, 220

vacío, 134-5
La Búsqueda de la Verdad, 38, 40, 79
Voetius, Gisbertus, 32, 33
vórtice, 144, 149-50
voluntad, 103-4
libertad de, 225-8
e indiferencia, 227, 240
e intelecto, 226-7
y pasiones, 230-4

Williams, B., 76, 117, 158, 239
Wilson, M., 116, 119
Wittgenstein, L., 77